LA ESPIGA DE ORO

~

1. — G. K. Chesterton
Hombrevida.

2. — Hilaire Belloc
Un gran escritor inglés, G. K. Chesterton.

3. — Christopher Dawson
Progreso y Religión.

4. — Hilaire Belloc
Las grandes herejías.

5. — Gerald G. Walsh
Humanismo medioeval.

CHRISTOPHER DAWSON

PROGRESO Y RELIGION

Traducción de
CLARA ROBINE

LA ESPIGA DE ORO
Buenos Aires
1943

ÍNDICE

Pág.

Prólogo 15
PARTE PRIMERA 19

CAPÍTULO I

La sociología y la idea de progreso 21

La idea de progreso ha inspirado la civilización de la Europa occidental. Su justificación empírica. El apogeo de la maquinaria y de la ciencia aplicada, produjo una civilización industrial científica única en la historia del mundo. Su valor es rebatido en la actualidad. La confianza en sí mismo —característica del siglo XVIII— fuente de la cultura del Renacimiento y del racionalismo cartesiano. Un apocalipsis secular. *Ratio liberata facit omnia nova.* El siglo XIX hereda la fe racionalista del Aufklärung. El positivismo de Comte. Predominio del materialismo científico. Herbert Spencer. El progreso y la razón humanos, subproductos de una ciega evolución cósmica. Pesimismo. Huxley y Bertrand Russel. Reacción anti-intelectualista. Pragmatismo. Vitalismo. Persistencia de la fe en el progreso y en la civilización industrial-científica.

CAPÍTULO II

La historia y la idea de progreso 43

Advenimiento de la escuela histórica en Alemania. El ideal germano es la intuición, no la razón discursiva. Oposición a la ciencia mecanicista. Una interpretación musical, no matemática, de la vida. Valoración de la historia y de la nacionalidad. La Nación como unidad espiritual. Descubrimiento de la Edad Media. Filosofía hegeliana de la historia y del Estado. La Historia, manifestación progresiva del Espíritu absoluto. Desviación nacionalista de la historia en el siglo XIX. Advenimiento de la historia comparativa de las culturas. El ciclo vital de una cultura; fases análogas. "Predeterminación de la historia". La cultura occidental en su

etapa final –civilización cosmopolita, positiva, imperial– su analogía con el Imperio romano. El libro de Spengler, ejemplo máximo de un relativismo histórico en auge. No hay lugar para el progreso. El desarrollo histórico, irracional y falto de ética. Culturas herméticamente cerradas. La historia, sin embargo, muestra un intercambio cultural de invenciones e ideas. Formas complejas de cultura. La fase *civilización,* período de sincretismo cultural. Existen, no obstante, unidades culturales definidas que representan una idea en la forma impuesta por sus condiciones materiales.

CAPÍTULO III

LA ANTROPOLOGÍA Y LA TEORÍA DEL PROGRESO. FUNDAMENTOS MATERIALES DE LA CULTURA 69

La antropología es una ciencia reciente, producto del darwinismo. La antropología del siglo XIX explicaba la semejanza existente entre distintas culturas por la uniformidad de la naturaleza humana y negaba la existencia de imitaciones culturales. El desarrollo es en todas partes un proceso uniforme; definible *a priori.* La reacción contemporánea está en favor del método histórico y de la aceptación de contactos interculturales. El Dr. Rivers y sus discípulos. Graebner y Schmidt. *Kulturkreis.* Ambas escuelas son pasibles de supersimplificación. Le Play: *Les ouvriers européens.* Culturas basadas en tipos fundamentales de explotación de la naturaleza: caza y recolección de alimentos, pastoreo, pesca, agricultura, selvicultura, minería. Tres factores primordiales de la vida social: Lugar, Trabajo, Familia o Pueblo. La acción combinada del hombre y su ambiente produce un tipo especial de cultura y de raza, p. ej., mediterránea, nórdica, ártica. Una cultura aislada tiende a formar una raza. La perfección de una cultura se mide por su relación con el ambiente. Culturas aisladas estables. Cambio en el efecto del contacto intercultural y de la migración racial. Un ciclo cultural, fusión progresiva de dos culturas. Tres fases: 1. Desarrollo: fusión aun no efectuada. 2. Progreso: florecimiento de una nueva cultura. 3. Plenitud: nueva cultura aislada y fusión completa. La fuerza de una cultura se comprueba por su vitalidad. La decadencia interna del helenismo en medio del progreso externo se debió a la pérdida de contacto con la tierra. Urbanización cosmopolita. Civilización moderna urbana y mecánica desligada de la vida natural.

CAPÍTULO IV

EL ESTUDIO COMPARATIVO DE LAS RELIGIONES Y EL ELEMENTO ESPIRITUAL EN LA CULTURA 93

A pesar de la importancia del ambiente, las culturas son maleables por el pensamiento y la invención. Desde el principio el hombre ha sido artista y conquistador de la naturaleza; por ej.: los artistas paleolíticos de las cavernas. La visión del hombre primitivo no está limitada a sus necesidades físicas, por ej.: las complicadas ceremonias religiosas de las tribus australianas. El aspecto interior de una cultura es el más importante y distintivo. Cada cultura posee una visión definida de la vida; su alma y el principio de formación. Detrás de cada civilización hay una visión colectiva e individual. Las culturas se diferencian y cambian principalmente debido a factores intelectuales o espirituales, no siempre ni principalmente por un conocimiento científico o una crítica racional. La religión –sentido de la dependencia de poderes sobrehumanos–, origen de la civilización. La religión primitiva es universal y vaga. La materia, reflejo y manifestación exterior de los seres espirituales. La creencia en un poder sobrenatural indefinido esparcido en toda la naturaleza. Orenda, Wakan. Un "océano de energía sobrenatural". La mitología se distingue de la religión; a aquélla el hombre primitivo no le da importancia. Es una especulación tosca que a menudo contamina y debilita la religión. La profunda experiencia religiosa de los primitivos, que a menudo linda con el misticismo.

PARTE SEGUNDA 117

CAPÍTULO V

LA RELIGIÓN Y LOS ORÍGENES DE LA CIVILIZACIÓN 119

La sociología de los siglos XVIII y XIX era ciega a la importancia de la religión como factor cultural. El secularismo de la civilización moderna es anormal y transitorio. Su separación entre los aspectos interno y externo de la vida humana es fatal a su estabilidad. Las culturas primitivas son *culturas de religión.* La religión interviene en toda actividad humana y el hombre importante es el mediador entre los poderes sobrenaturales y sus semejantes: el curandero, el shaman. La iniciación religiosa entre los indios norteamericanos. Técnica mágica transmitida por herencia. La magia, cuna de la ciencia, a su vez producto de la experiencia definidamente religiosa. Desarrollo desde el shamanismo al sacerdocio; la tradición ordenada reemplaza al capricho individual. La socialización de la religión comprende organizaciones sociales más avanzadas y complejas, p. ej., el totemismo. Las culturas rituales arcaicas. El rito mágico religioso socializado es la ocasión más probable del descubrimiento de la agricultura y de la domesticación de los animales. El culto de la Diosa Madre. La agricultura ritual y el calendario sagrado. Coordinación ritual de los órdenes sociales y cósmicos en América, China e India. La cultura religiosa de la antigua Mesopotamia y Egipto. Teocracia; monarquía solar. El culto de los muertos. Centralización y estabilidad.

Pág.

CAPÍTULO VI

ADVENIMIENTO DE LAS RELIGIONES MUNDIALES 143

La deuda del mundo para con las culturas rituales arcaicas, base de la civilización material. No obstante, el orden ritual fijo que representaban los condenaba a la paralización definitiva; ej.: antiguo Egipto. Revolución espiritual en el mundo antiguo durante el primer milenio A. C. Advenimiento de las religiones mundiales, que subsisten hoy directa o indirectamente. La conquista bárbara de las culturas arcaicas produce una crítica de su base religiosa. El sagrado orden ritual, transformado en ley moral y espiritual. Los ritos confucianistas. El orden ritual adquiere un contenido ético, aunque conservando su significación cósmica. Desarrollos similares en India y Persia: Rita y Asha. La nueva mitología carece de importancia; los ritos tradicionales tienen significación vital. Orden mundial ético cósmico: Diké. Avance desde un concepto del mundo inmanente a un absoluto trascendente, comenzado en la India. Brahma, el Poder mágico, se convierte en Brahma, el Ser Absoluto. Los Upanishads. Brahma identificado con la personalidad, Atma. El Brahma-Atma trasciende todas las formas definidas del ser. El camino de la salvación, realización de la unidad con Brahma. Etica de renunciamiento del mundo. El budismo, suprema personificación del ideal ascético. La salvación, no por el conocimiento, sino por un renunciamiento a todo deseo. Paneticismo. La ley moral –Dharma– autoexistente; el orden cósmico es ilusorio. Ni Personal ni Absoluto. Aunque el nihilismo puro está limitado a la religión india, nótase en otras partes la tendencia a desentenderse de la naturaleza y de la vida humanas y elevarse al orden sobrenatural. Misticismo del Tao. Etica taoista: quietismo y desprendimiento. El Tao absoluto, única realidad. La filosofía de la ilusión cósmica. Doctrina similar en el budismo. Mahayana y el último Vedanta. Pero el antiguo culto de la naturaleza sobrevive entre las masas y finalmente contamina las religiones superiores. No hay lugar para el progreso; las culturas orientales quedan paralizadas o retroceden. Aun en Grecia el movimiento absolutista y la renuncia al mundo desempeñan una parte importante. Orfismo. Empédocles. El absoluto físico de la filosofía jónica es reemplazado por un Absoluto metafísico. Platón. El misticismo platónico, distinto del hindú, por ser un misticismo de la inteligencia. El camino de la salvación es un conocimiento científico. No hay progreso definitivo, sino un cambio cíclico. El eterno retorno. Pesimismo y fatalismo. Eclesiastés. Los estoicos.

CAPÍTULO VII

EL CRISTIANISMO Y EL ADVENIMIENTO DE LA CIVILIZACIÓN OCCIDENTAL 177

Carácter único de la religión hebrea. Ausencia de metafísica. Realidad y valor del tiempo y de la historia. La religión del desierto en conflicto con la religión cultural del pueblo de la tierra. Jehová, Dios del Derecho. Monoteísmo y ausencia de elemento sexual. La religión judía sobrevive a la independencia política de Israel; profundizada y universalizada por los profetas. El judaísmo se convierte en una religión mundial. La historia es un proceso único; su objeto es el establecimiento del Reino universal de Jehová. Mesianismo y Apocalipsis. El Cristianismo desarrolla la tradición judía. Jesús y el Reino de Dios, la doctrina de la Encarnación como fuente de una nueva humanidad y de un nuevo orden mundial. Negación del retorno cíclico. La lucha contra el gnosticismo. El cristianismo y las tradiciones helénico-orientales. El humanismo de los padres griegos. El hombre, puente entre Dios y el mundo sensible. La Encarnación, fuente de un progreso cuyo objeto es la deificación de la humanidad. Sin embargo, la pura espiritualidad y el absolutismo de la religión oriental se hace dominante en la cultura bizantina. El seudo Dionisio. El apartamiento del mundo en los ermitaños del desierto. El carácter práctico del cristianismo latino. La teología dinámica y social de san Agustín. La Ciudad de Dios. La voluntad del hombre, instrumento de Dios para la creación de un nuevo mundo. Trabajo civilizador del Papado y del monacato benedictino. La civilización medieval, creación de la Iglesia basada en la unidad eclesiástica, no civil. La Europa medieval, federación incierta de diversas razas y culturas bajo la hegemonía de una religión común. Europa tendía hacia un Estado religioso teocrático. La secularización de la Iglesia fué obstaculizada por el renacimiento espiritual de los siglos XII y XIII. Devoción a la Humanidad divina. El ideal franciscano y la santificación de la naturaleza: el Cántico del Sol. El comienzo de un nuevo humanismo expresado en el arte y en los movimientos democráticos del siglo XIV. Nueva síntesis intelectual. La Iglesia y la tradición aristotélica. El escolasticismo racionalista y científico; afirma el carácter autónomo de la razón y la importancia de la experiencia sensible. Sin embargo, el ideal de santo Tomás era un intelectualismo absoluto, y no podía prever la posibilidad de una nueva ciencia física. De aquí proviene el carácter transitorio de la síntesis del siglo XIII. La reacción nominalista. La última parte de la Edad Media, período de desintegración. Advenimiento del nacionalismo y del secularismo.

CAPÍTULO VIII

LA SECULARIZACIÓN DE LA CULTURA OCCIDENTAL Y EL ADVENIMIENTO DE LA RELIGIÓN DEL PROGRESO 207

Advenimiento de las culturas nacionales independientes. Movimiento centrífugo. El Renacimiento italiano, retorno a la cultura latina. La Reforma, aserción de la independencia cultural por la Europa septentrional. Las fronteras entre la Europa protestante y la Católica coinciden principalmente con las fronteras

del Imperio romano. Lutero dirigió y representó la rebelión de la sencilla tradición teutónica contra la compleja tradición latina. El luteranismo, *"rebelión espiritual del campesino"*. Rechazo del elemento helénico en el cristianismo. El protestantismo, religión de afirmación mundial y acción práctica. El progreso secular surgió, no del protestantismo sino de la cultura del Renacimiento de la Europa latina, que fué la secularización de la vida humana. El Renacimiento primordialmente ascético vive como un arte. El arte y la observación científica de la naturaleza. Leonardo da Vinci. Influencia del platonismo. La ciencia moderna nació por la unión del genio artístico del Renacimiento y el idealismo matemático de los platónicos. La nueva síntesis parcial y mecánica. El dualismo filosófico del cartesianismo refleja un dualismo cultural. La religión y la cultura secular son dispares y hostiles. Pero la sociedad en general continuaba bajo el dominio de la fe religiosa, si bien ésta era ya fuente de desunión. Advenimiento de la tolerancia secularista. La Revolución de 1688. La unidad de la cultura europea fué restablecida sobre la base de la ciencia internacional. Una religión universal de la razón pura. El deísmo del siglo XVIII, *"fantasma del cristianismo"*. La creencia en una vida futura fué reemplazada por la creencia en la perfectibilidad humana y el progreso indefinido. El Abad de St. Pierre. La creencia en el progreso, fuente principal del racionalismo francés, del idealismo alemán y del liberalismo utilitario inglés. Rousseau, padre de la Revolución, a la que dió la fe religiosa que trataba de representar en un nuevo orden social. La reacción contra la Revolución, retorno a la tradición cristiana. Oposición de los revolucionarios liberales y de los conservadores católicos en la Europa del siglo XIX. El liberalismo racionalista es un catolicismo secularizado; el idealismo revolucionario de Rousseau es un Apocalipsis secularizado. Apocalipticismo de Godwin, Shelley y los primeros socialistas. Interpretación religiosa del progreso por los filósofos alemanes. La idea de progreso adquiere todo su desarrollo y predominio en la primera mitad del siglo XIX.

CAPÍTULO IX

La Era de la ciencia y del industrialismo. Declinación de la religión del progreso 235

I

La revolución industrial comenzó en Inglaterra en el siglo XVIII. Inglaterra transige con el cristianismo tradicionalista. La nueva ciencia es utilizada por una industria protegida por el ascetismo mundano protestante, que profesa el trabajo y la constancia. El puritanismo de la clase media industrial. Conquista y explotación del mundo económico. El mundo se convierte en una comunidad única con una vida industrial económica y ambiciones comunes

de bienestar material. Liberalismo político y humanitarismo. Decepción contemporánea. Descontento social. Estado de depresión en el trabajador, pieza tenida en poco en la maquinaria. El socialismo, rebelión contra el nuevo orden social y sus ideales. Inestabilidad inherente al industrialismo capitalista. Europa pierde su monopolio económico con peligro de su supremacía política. Excesiva urbanización; disminución consecuente de vitalidad y pérdida de contacto con la naturaleza. Toque de alarma de la historia romana. Si Europa cae, la civilización perece. Necesidad de la unificación social y moral. Consolidación, no revolución; no Espartaco, sino Augusto. Debilidad política e intelectual del liberalismo. El progreso y la perfectibilidad, negados por los intelectuales contemporáneos. Es indispensable una base religiosa y un lazo de unión en la sociedad europea.

II

Desde el siglo XVI Europa ha sufrido desunión intelectual y espiritual. La ciencia emancipada ha prosperado, pero la filosofía ha sido eliminada. Una explicación mecánica de la realidad no deja lugar a los valores morales y espirituales. La tolerancia deísta se basa en un acto de fe irracional. Conflicto entre la ciencia y la metafísica. Triunfo en el siglo XIX del determinismo mecánico. No hay lugar en él para el progreso o el optimismo. La lucha por la existencia. Reaparición del retorno eterno. Nietzsche. La teoría alternativa de la degradación de la energía conduce a la extinción final del universo. La ciencia y la realidad. La ley científica y el simbolismo matemático. El conocimiento científico limita los aspectos cuantitativos de la realidad. La ciencia no es substituto de la filosofía ni de la religión. La era del cinematógrafo: la ciencia al servicio del sensacionalismo. La revolución social como producto de la represión del impulso religioso. Karl Marx. La actitud revolucionaria, común en el mundo contemporáneo, consecuencia de la separación entre la religión y la vida social, es fatal a la civilización. Otro toque de alarma de la antigua Roma. Sin religión no hay cultura.

CAPÍTULO X

Conclusión 269

La cultura de la Europa occidental es producto de dos factores 1) la religión judeo-cristiana; 2) la tradición científica, principalmente derivada de Grecia. Ninguna de las dos es indígena. Una religión racionalista y naturalista de la ciencia no es intrínsecamente absurda. Amplia demanda de un neo-paganismo que adopta la misma actitud ante la naturaleza que las religiones primitivas y arcaicas, aunque reemplazando la magia ritual por la ley científica. Pero el hombre no puede adorar las fuerzas naturales que

conquista y explota. Vitalismo de evolución. Bergson. El profesor Alexander. El profesor Julián Huxley. Dios, como el ideal emergiendo en el hombre. No puramente científico, ni la interpretación obvia del proceso de evolución. El idealismo moral de Occidente es fruto de la religión tradicional. La encrucijada: Europa debe abandonar con el cristianismo su fe en el progreso y en la humanidad o retornar a la base religiosa de su cultura. La religión del progreso debe ser una religión histórica; el cristianismo histórico y los ideales del vitalismo evolucionista. Filantropía, reforma social, organización científica, todo requiere el dinamismo que el cristianismo proporciona. La intelectualización progresiva del mundo material por la ciencia, debe ser coordinada con la espiritualización progresiva de la naturaleza humana por la religión. Esta armonía nunca ha sido plenamente lograda, aunque ambos factores han contribuído a formar la cultura europea. El cristianismo y la unidad internacional. El ideal supremo no es un superestado, sino una sociedad espiritual.

P R Ó L O G O

La doctrina del Progreso fué formulada claramente por vez primera, por el Abad de Saint Pierre, después de terminada la guerra de sucesión en España, en la época en que realizaba su propaganda para la formación de una especie de Liga de Naciones, que debía asegurar la paz perpetua en Europa. Durante dos siglos ha dominado de tal modo la mentalidad europea, que cualquier tentativa de ponerla en tela de juicio, ha sido considerada como una paradoja o una herejía, y sólo en los últimos veinte años[1] *su supremacía ha podido ser seriamente amenazada. Por una curiosa ironía de las circunstancias, aquellos años que han visto realizarse las esperanzas del Abad, han presenciado la desaparición de esa fe ciega en el progreso social, de la que él fué protagonista.*

Es fácil comprender cuáles fueron las causas inmediatas de ese cambio. La tensión y sufrimiento acumulados en cuatro años de guerra, terminaron, ya sea

(1) Este libro fué escrito en 1929.

en la derrota y la revolución, o en la victoria y la desilusión, y era natural que en tales circunstancias existiera una tendencia a desesperar del futuro de Europa, y se tomara refugio en teorías fatalistas sobre la inevitabilidad de la decadencia de la cultura.

Pero tras este movimiento temporal de desesperanza y desilusión, existen signos de un cambio más profundo, que marca la terminación, no sólo de una edad u orden social, sino además de una tradición intelectual. Nos hemos acostumbrado a hablar de este cambio como de una reacción contra las ideas victorianas, pero es algo mucho más fundamental lo que está en juego, porque las ideas victorianas no eran más que la versión por la clase media inglesa, del optimista credo liberal, que se había propuesto remodelar el mundo en el siglo precedente.

Este credo, en cierto modo, ha desempeñado en nuestra civilización el mismo papel que la religión en otros períodos de la historia. Toda cultura viva debe poseer cierto dinamismo espiritual que provea la energía necesaria para ese continuo esfuerzo social que es la civilización. Normalmente, esta dinámica proviene de la religión, pero en circunstancias excepcionales el impulso religioso puede disimularse bajo formas filosóficas o políticas.

He tratado de estudiar en este libro, esta relación vital entre la religión y la cultura. En el pasado, los sociólogos han tendido a desdeñar o disminuir

las funciones sociales de la religión, mientras que los escritores de esa materia han concentrado su atención en los aspectos psicológicos o éticos de su tema. Si, como creo, es cierto que toda sociedad culturalmente vital debe poseer una religión, explícita o disfrazada, y que la religión de una sociedad determina en alto grado su forma cultural, es obvio que todo el problema del desarrollo y cambio sociales, tiene que volver a ser estudiado en relación con el factor religioso. No puedo tener esperanza de haber logrado esto, en los límites del presente ensayo, pero será bastante si, por lo menos, he sugerido una nueva manera de enfocar el problema.

C. D.

PARTE PRIMERA

CAPÍTULO PRIMERO

La sociología y la idea de progreso

CADA período de civilización se distingue por ciertas ideas características que le son propias. Revélase en ellas el espíritu de la sociedad que les ha dado origen, como se revela en el estilo artístico o las instituciones sociales de la época. Sin embargo, mientras reinan esas ideas, nunca se reconoce del todo su carácter único y original, pues se las acepta como principios de absoluta verdad y validez universal; no como las ideas populares del momento, sino como verdades eternas implantadas en la naturaleza misma de las cosas, y evidentes por sí mismas en cualquier razonamiento.

Un lugar semejante ha ocupado la idea de Progreso en la moderna civilización de la Europa occidental. Ha sido mucho más que una opinión filosófica o la doctrina de una escuela, pues penetró el espíritu de toda la sociedad, desde los conductores del pensamiento hasta los mismos políticos y hombres de negocios, que son siempre los primeros en proclamar su falta de confianza en idealismos y su hostilidad hacia las teorías abstractas. Ella ha sido, en realidad,

la fe activa de nuestra civilización, y a tal punto ha entrado en la composición del espíritu moderno, que cualquier tentativa de crítica ha parecido casi un acto de impiedad. En verdad, nada es tan difícil como situarse fuera de la época en que se vive, y hacer una estimación imparcial de las ideas fundamentales en que se basa nuestra civilización, ya que nosotros mismos formamos parte de lo que pretendemos criticar, y nos es tan difícil sustraernos a la influencia absorbente de nuestro ambiente social e intelectual, como es difícil al ojo prescindir de la luz por la cual recibe todas sus impresiones. Si ahora es posible al fin remontarse en la historia de la idea de progreso y comprender el papel que ha desempeñado en el desarrollo de la civilización moderna, ello se debe en gran parte a que esa idea comienza a perder su poder sobre el espíritu de la sociedad, y también porque la fase de la civilización que ella caracterizaba empieza a desvanecerse: en cada aspecto de la vida, en efecto, estamos presenciando cambios fundamentales que parecen presagiar el fin de la gran época de civilización que abarcó los siglos XVIII y XIX, y el alba de una nueva era.

Apenas comencemos a analizar la idea de progreso y a medir las consecuencias que implica para la teoría social, nos daremos cuenta de que no es una idea tan simple como pudiéramos suponer.

La doctrina del progreso en su sentido pleno, consiste en suponer que siempre y en todas formas, el mundo avanza indefectiblemente. Sin embargo, los partidarios más entusiastas de esta teoría fueron precisamente los que más impacientes se mostraron ante la injusticia y la sinrazón de las instituciones sociales

de su época. Y como el estado actual del mundo es el resultado de un proceso que ha durado siglos, parecería que el ritmo del progreso es tan lento que el término de la perfección ha de hallarse en un futuro infinitamente lejano.

Este no era, sin embargo, el punto de vista de los que creían en el progreso. Los pensadores de los siglos XVIII y XIX no calcularon en millones, ni siquiera en millares de años; por el contrario, tenían una fe optimista en el advenimiento inmediato de una nueva era de justicia y civilización, en la cual se realizarían hasta sus más desmedidas esperanzas sobre el porvenir de la humanidad. La fe en el progreso halló su más firme apoyo, no entre los historiadores y antropólogos que habían seguido todo el proceso del desarrollo humano, sino entre los teóricos y revolucionarios políticos, cuya atención estaba totalmente concentrada en el futuro inmediato. El mismo espíritu reaparece en los reformadores revolucionarios políticos y socialistas del siglo XIX, quienes tenían una fe casi apocalíptica en la posibilidad de una completa transformación de la sociedad humana —un rápido paso de la corrupción a la perfección, de las tinieblas a la luz—. Tal proceso es demasiado repentino y catastrófico para ser progresivo; en verdad eso que se considera como fe en el progreso podría definirse más correctamente como fe en la perfectibilidad humana.

Si de las teorías de los reformadores sociales y los doctrinarios pasamos a las opiniones del vulgo, la idea de progreso cambia nuevamente de significado. No denota más que una aceptación mental y una aprobación moral del proceso de transición material

y social en que vive el hombre moderno. No implica necesariamente confianza en un proceso cualquiera de evolución paulatina. Está esencialmente ligada con el mejoramiento rápido en las condiciones de vida, objeto de experiencia diaria. La idea de progreso no llegó a las masas hasta que no vieron su vida afectada por los cambios políticos de la era revolucionaria en el continente, y en Inglaterra, por las grandes transformaciones económicas del último siglo.

Al principio la reacción popular contra aquélla fué decididamente hostil, y se tradujo en destrucción de máquinas y en motines obreros. Gradualmente, sin embargo, durante el curso del siglo, los hombres comenzaron a sentir los beneficios del nuevo orden, y reconocieron que lo que había sido bueno para sus padres, ya no lo era para ellos. Se adaptaron de buen grado a esos cambios que no habían buscado y de los que no eran responsables. Puede decirse que hoy, para la mayoría de los europeos, y aun más para la mayoría de los americanos, el progreso consiste en la expansión de la nueva civilización urbanomecánica: significa más cinematógrafos, automóviles para todos, instalaciones radiotelefónicas, métodos mortíferos más perfeccionados, compras en mensualidades, alimentos envasados, papeles pintados.

Es fácil ridiculizar estas ingenuas ideas —y ese ha sido en realidad el tema principal de los escritores satíricos profesionales durante medio siglo o más. Sin embargo, están fundamentalmente más justificadas que las creencias más idealistas de los teóricos del siglo XVIII, pues es imposible negar que los dos últimos siglos han presenciado las transformaciones

más rápidas y notables de la civilización, que el mundo haya visto jamás. La existencia humana se ha transformado por la aplicación de la ciencia a la vida diaria y el control mecánico de las fuerzas de la naturaleza.

Un nuevo tipo de civilización científico-industrial, enteramente distinto de cuantos han existido en la historia del mundo, ha hecho su aparición, trayendo consigo un gran aumento de riquezas y de población y la expansión mundial de la cultura europea. En la época del Renacimiento, Europa estaba aún férreamente dominada por las fuerzas del Islam, y el Mediterráneo se hallaba en peligro de convertirse en un lago turco. A principios del siglo XIX la hegemonía mundial de Europa era indiscutida. Las antiguas civilizaciones de Asia iban perdiendo su independencia y los recursos del Nuevo Mundo y de los antípodas producían riquezas para los mercados europeos y alimentos para las poblaciones europeas. En la organización política y social los cambios eran igualmente notables. En toda Europa, y en las nuevas tierras cultivadas por europeos, allende los mares, las antiguas formas de gobierno iban dando paso a las instituciones democráticas. Los derechos de autonomía popular, de autodeterminación nacional y de libertad de opinión, habíanse realizado más cumplidamente que cuanto hubieran podido esperar los más optimistas pensadores de unos años atrás.

Finalmente, el gran movimiento humanitario abolió la esclavitud y desterró los bárbaros castigos, casi tan antiguos como la civilización, mientras la introducción de la educación universal transformaba enteramente la vida intelectual de las masas. Mirado

desde este punto de vista, el progreso no es una hipótesis imaginaria sino una sólida realidad de la historia.

Pero es importante recordar que este cambio es estrictamente relativo. Así, lejos de ser el resultado necesario de un proceso universal de evolución que abarca toda la vida de la humanidad, es la realización excepcional y única de una sociedad en un momento dado de su desarrollo. No implica la necesidad de una permanencia mayor frente a las realizaciones de otras épocas y culturas pasadas. Cabe en realidad preguntarse, como lo han hecho muchos, si el adelanto moderno de la civilización material es progresivo en el verdadero sentido de la palabra; si los hombres son más felices o más sabios o mejores que lo eran en las fases más simples de la sociedad, y si Birmingham o Chicago deben ser preferidas a la Florencia medieval.

Estas dudas no se han presentado sólo a profetas como Ruskin o Tolstoi, quienes predicaron un apartamiento radical de la victoriosa civilización material de Occidente y un retorno al pasado, o la huída al desierto. Aun los mismos que aceptaron plenamente el progreso científico y material del siglo XIX, han llegado a comprender los riesgos y la inestabilidad del nuevo orden. Han palpado los peligros del parasitismo social y de la degeneración física en el hacinamiento de las viviendas malsanas, plagas que acompañan en todas partes al progreso del industrialismo. Han podido ver la destrucción de las mejores formas de la vida local, y la desaparición del arte y la industria populares, ante una civilización mecánica y *seriada,* desolación semejante a la que

sufrieron los pueblos primitivos con la conquista europea y su comercio. Han comprendido la inutilidad de un sistema que agota sin reflexión los recursos de la naturaleza en vista del provecho inmediato, que destruye las selvas vírgenes para producir periódicos de cinco centavos, y malgasta la fuerza mineral acumulada durante años, en una orgía de vapor y de humo. Pocos pensadores osarían hoy identificar el adelanto de la civilización europea moderna con el progreso en un sentido absoluto; ahora comprendemos que una civilización puede prosperar exteriormente, y aumentar día a día en volumen, en brillo, en riqueza y confianza en sí misma, y al mismo tiempo disminuir en vitalidad social y perder su dominio sobre sus más elevadas tradiciones culturales.

Sin embargo, hemos necesitado dos siglos para llegar a esta posición. Los hombres del siglo XVIII, verdaderos creadores del nuevo movimiento de la cultura europea, no se veían turbados por tales dudas, pues tenían plena confianza en la validez absoluta y universal de los principios en que basaban su acción. La característica dominante de la cultura en el siglo XVIII, recibida como herencia directa de la época de Luis XIV, era un concepto de la civilización como algo absoluto y único —un todo completo destacándose en su perfección simétrica, como un templo clásico contra un fondo de confusión gótica y de barbarie oriental. El mismo sentimiento que expresaba Molière respecto del arte medioeval:

Le fade goût des monuments gothiques,
Ces monstres odieux des siècles ignorants,

se experimentaba para con toda la herencia social

del pasado. Voltaire escribe: *"Durante 900 años el genio francés ha estado casi continuamente oprimido bajo un gobierno gótico, en medio de disensiones y guerras civiles, sin leyes ni normas fijas... La nobleza indisciplinada, sin más conocimientos que la guerra y el ocio, el clero viviendo en el desorden y la ignorancia, el pueblo sin ocupación, embotándose en su holgazanería"*. Sólo cuatro siglos, según él, son dignos de la atención de un filósofo; la época de Felipe y Alejandro, la época de César y Augusto, el renacimiento italiano, y finalmente, el siglo de Luis XIV –*le Grand Siècle*– como él mismo lo llama[1].

Este absolutismo de juicio tiene naturalmente sus raíces en la cultura literaria del Renacimiento, que hizo resurgir en una forma abstracta la antigua dualidad de helenismo y barbarie e introdujo en esta forma, por primera vez, una relación entre los hechos del desarrollo social y los ideales de las clases cultas.

Pero en el siglo XVIII este artificioso ideal literario fué poderosamente reforzado por un absolutismo filosófico y científico no menos importante, originado en el movimiento cartesiano. Este último va a engendrar el racionalismo moderno, aunque no por causa de su exaltación de la razón, pues esa ya había sido igualmente una característica de la tradición aristotélica. La originalidad de Descartes consistía más bien en su completa separación entre la mente humana como substancia pensante y cualquier dependencia o aun relación con el cuerpo que por ella es informado y las condiciones de la existencia física a que parece estar ligada. La razón humana, sin recurso

[1] Voltaire, *Siècle de Louis* XIV, cap. I.

ya sea a la experiencia o a la autoridad, es capaz de obtener un conocimiento absolutamente cierto y completo de las verdades claras y simples que son innatas en su propio ser y que ella comprende por un acto directo de intuición.

Este es el fundamento del método cartesiano para la reforma de la totalidad de las ciencias. Toda la vasta acumulación de conocimientos y tradición, patrimonio de la cultura europea, todas las ideas y creencias que los hombres adquieren con la experiencia, la literatura y el contacto con otros pensadores, debían ser desechados como una combinación impura e incierta de verdad y error, y ser reemplazados por un nuevo conocimiento de certeza matemática, derivada de la luz infalible de la razón pura. Los razonamientos simples de un hombre inteligente –*un homme de bon sens*– son, según él, de mayor valor que toda la instrucción obtenida en libros y en escuelas, pues se fundan en una certeza intuitiva directa que no puede ser engañada.

Esta actitud mental produjo una extraordinaria impresión en el pensamiento de la época; fué responsable de la formación de aquellas ideas abstractas –Razón, Ciencia, Progreso y Civilización–, que se convirtieron en los ídolos de la nueva era. Fontenelle fué el primero en hablar del *espíritu científico* y atribuye su origen al nuevo modo de pensar introducido por Descartes, de importancia aun mayor que la misma filosofía.

En verdad, la superestructura de la ciencia cartesiana no era aceptada por los hombres del siglo XVIII. Por el contrario, ridiculizaban el sistema deductivo de su física y su ambiciosa tentativa de reconstrucción

del universo basándose en las simples leyes matemáticas de extensión y movimiento, y se volvieron con entusiasmo de conversos hacia los métodos inductivos de la escuela inglesa. Pero mientras rendían homenajes verbales a Bacon, a Newton y a Locke, como fundadores de la única ciencia verdadera, permanecían cartesianos en sus corazones. No mostraban señas del cauteloso agnosticismo, o mejor dicho, del fideísmo, de los pensadores ingleses, pues conservaban intacta la fe de Descartes en la razón humana como autoridad infalible, y estaban convencidos de que cada creencia y cada institución histórica debían ser juzgadas según los principios racionales absolutos.

Esta fe sin límites en el poder de la razón se manifiesta en todo lo que escribieron los filósofos del siglo XVIII, con referencia a las cuestiones sociales y políticas. Especialmente la noción del progreso social, tal como lo conciben el abad de St. Pierre, Turgot y Condorcet, era casi exclusivamente intelectual. La moral la consideraban como un elemento estático con poca influencia directa sobre el progreso humano. Por ejemplo, Helvecio observa, con todo el ingenuo filisteísmo de un iluminista, que la influencia de la virtud moral está limitada a los pocos individuos con quienes el sabio llega a tener contacto personal, mientras el hombre que inventa un molino de viento es un benefactor del mundo entero.

Y si la influencia de la moral social es relativamente pequeña, la influencia de la religión es positivamente retrógrada, pues los hombres del Iluminismo consideraban la religión –y especialmente el cristianismo– como el obscuro poder que está siempre aprisionado y trabando al espíritu humano, en

su marcha hacia el progreso y la felicidad. Veían en el desarrollo de las religiones históricas una comedia de decepción y de crueldad.

Pero si la historia del pasado sólo nos muestra el eterno martirio del hombre en manos de sacerdotes y fanáticos, la fe en el necesario progreso y perfectibilidad humanos parece desprovista de justificación histórica, y es difícil explicar que la humanidad alcance la perfección y la cultura, en un solo salto. En realidad, los filósofos no creían en un proceso uniforme y gradual de evolución, sino en un adelanto repentino del espíritu humano, con su origen en la revolución filosófica del período cartesiano. Esta es la novena época de Condorcet, el siglo marcado por el descubrimiento del verdadero sistema del universo físico por Newton, de la ciencia de la naturaleza humana por Locke y Condillac, y de la ciencia de la sociedad por Turgot, Richard Price y Rousseau. Este Apocalipsis de la Razón preparaba el camino para un verdadero Milenio –una era en que, según escribe Condorcet, *"la raza humana, libre de todas sus cadenas, sustraída al imperio del azar así como al dominio de los enemigos del Progreso, caminaría con paso firme y seguro por el camino de la verdad, de la virtud y de la felicidad"*[2].

Estas ideas inspiraron a los animadores de la revolución francesa en su intento de reformar la sociedad. Están claramente expresadas en uno de los decretos del Comité de Seguridad Pública en 1794. *"La transición de una nación oprimida a la democracia* –dice– *es como el esfuerzo por el cual la naturaleza*

[1] Condorcet, *Œuvres,* VI, p. 276.

se elevó de la nada a la existencia. Es necesario reeducar enteramente al pueblo que se desea libertar, destruir sus prejuicios, modificar sus hábitos, limitar sus necesidades, extirpar sus vicios, purificar sus deseos"[3].

Y el mismo espíritu reaparece en los reformadores políticos y sociales del siglo XIX, todos los cuales tenían una fe casi apocalíptica en la posibilidad —en realidad la certeza— de una transformación completa de la sociedad humana, un cambio súbito de la corrupción a la perfección, de la obscuridad a la luz. Es verdad que al no cumplir sus promesas la revolución francesa, se produjo una reacción en el mundo del pensamiento, así como en la esfera política. Pero la conversión completa que apartó de las ideas del siglo XIX a tradicionales como Burke y de Maistre, y el movimiento romántico germano, fueron sólo temporarios. En su mayor parte, los pensadores políticos y sociales permanecieron fieles a los principios del iluminismo, aceptaron sin vacilación las ideas fundamentales del período anterior, ante todo el concepto del progreso y la idea de una civilización absoluta, basada en principios universales, válidos para la totalidad de la raza humana. Difirieron de sus antecesores sólo por su falta de fe en la filosofía abstracta del siglo XVIII y por su empeño en encontrar un fundamento positivo y científico para sus teorías.

De esta manera, los comienzos del siglo XIX fueron señalados por los primeros ensayos tendientes a la constitución de la sociología como verdadera ciencia

[3] Cf. Morley, *Rousseau,* tomo II, p. 132.

de la sociedad, a la par de las ciencias naturales, o aun mejor, como su coronamiento y terminación. Aun los utilitaristas ingleses, cuyos espíritus permanecían aferrados a la manera de pensar del siglo XVIII, muestran la influencia de esta nueva tendencia en sus esfuerzos por aplicar un método estrictamente científico a los problemas demográficos, económicos y legislativos, mientras los socialistas utópicos y los anarquistas del continente, tales como Proudhon, llegaban hasta abogar en favor de la supervisión del político por el hombre de ciencia, y declaraban que *"la ciencia del gobierno pertenece por derecho a una de las secciones de la Academia de las Ciencias, cuyo secretario permanente es necesariamente Primer Ministro"*[4].

Pero entre todos los representantes de la nueva tendencia científica en estudios sociales, el más importante es sin disputa Augusto Comte, pues fué el primero en desarrollar sistemáticamente la relación de la Sociología con las otras ciencias. De acuerdo con sus enseñanzas, existe una evolución regular que va desde las ciencias abstractas y generales hasta las más concretas y especiales —de las Matemáticas a la Astronomía y la Física, e igualmente a la Química, la Biología y la Sociología. El desarrollo de la Sociología señala la última fase del progreso científico, y muestra la posibilidad de unir todas las ramas del saber en una síntesis orgánica. Esta ciencia concreta y positiva del hombre, y de la naturaleza externa con relación al hombre, debía reemplazar automáticamente a todos los sistemas teológicos y meta-

[4] *¿Qué es la propiedad?* Trad. inglesa, p. 265.

físicos que imperaban mientras la síntesis científica era aún incompleta —criaturas de la noche y del crepúsculo que se desvanecerían con la luz del alba. En consecuencia, Comte condenaba en los términos más enérgicos la tendencia de la filosofía social del siglo XVIII y el trabajo de los reformadores revolucionarios, considerándolos viciados por prejuicios metafísicos, y negativos y destructores más que realizadores de algo positivo. Con todo, esto no lo llevó, como podría esperarse, a abandonar las ideas abstractas de Humanidad, Progreso y Civilización, y concentrar su atención en el estudio de los individuos y de las sociedades particulares. Por el contrario, sostenía que la única realidad era la Humanidad, y que el hombre individual era una pura abstracción; que todos los cambios observables de las sociedades particulares estaban subordinados a la Ley del Progreso, hecho esencial de la ciencia social positiva.

Además, como la síntesis científica, resultado de la filosofía positiva, era esencialmente sociológica, llegó a la conclusión de que la naturaleza debía ser interpretada en términos de sociedad, y no como un todo mayor en que la sociedad forma una parte dependiente. A los ojos de Comte, la función de la ciencia estaba estrictamente limitada al servicio de la humanidad, y condena la persecución del saber por sí mismo, como por ejemplo, en el caso de la astronomía fuera del sistema solar, o de las matemáticas puras, que no dan frutos prácticos en la física o en la mecánica, con la misma energía que condenaba las especulaciones del metafísico y del teólogo.

Es verdad que Comte admitía plenamente la relatividad de la síntesis positiva resultante, pero desde

que rechazaba la posibilidad de una síntesis absoluta, de cualquier interpretación de la realidad en términos totales, el dualismo entre los valores humanos y la naturaleza externa podía ser resuelto únicamente por la subordinación completa de la actividad científica y filosófica a los fines humanos. Así, su negación de todas las concepciones metafísicas o teológicas, en lugar de conducir al materialismo, condujo finalmente a un sistema religioso en que el orden temporal estaría subordinado al Poder Espiritual representado por los sacerdotes de la Humanidad y del Progreso, y tanto la ciencia como la acción estarían consagradas al servicio y adoración de un Ser Superior casi trascendente. No es de admirar que esta solución no lograra satisfacer al mundo del siglo XIX. El filósofo que rehusaba sistemáticamente, en sus últimos años, no sólo examinar los periódicos, sino toda clase de publicaciones científicas y filosóficas, y no leía casi nada fuera de su Dante y su Kempis, no tenía probabilidades de ser aceptado como pontífice por los partidarios del *progreso e iluminismo.* Su tradicionalismo y su religiosidad repugnaban a los liberales y a los racionalistas, mientras las severas limitaciones que impuso sobre los métodos científicos resultaban igualmente inaceptables al optimismo desbordante de la ciencia del siglo XIX, por entonces en la plenitud de su avance triunfal.

Por el año 1848 la influencia del idealismo romántico que había dominado al pensamiento europeo durante la primera parte del siglo, estaba decayendo, y la corriente se orientaba nuevamente hacia el materialismo. Aun en Alemania, patria de la filosofía idealista, el materialismo científico era entonces

dominante, y hallaba expresión en las formas más ingenuas y exageradas, como por ejemplo, en aquella comparación de Buchner de la relación entre el cuerpo y el espíritu con la de una máquina a vapor y la fuerza que desarrolla. Por sobre todo ello, el progreso de los estudios biológicos y el nacimiento de la doctrina de la evolución, tenían una influencia poderosa sobre el pensamiento social. Esto es especialmente característico del trabajo de Herbert Spencer, acaso el sociólogo más representativo del siglo XIX. La doctrina de la evolución es la clave de toda su filosofía. Considera el progreso social como el exponente de una ley cósmica, no meramente análoga, sino idéntica, a la ley de la evolución física y biológica. En las palabras de un escritor de la época: *"El Progreso de la civilización aparece apenas como una ilustración más de esa ley exigida igualmente por la formación de los sistemas solares salidos de las nebulosas; de las montañas, ríos, praderas, elevándose de la masa incandescente de la tierra; de la infinita variedad del reino animal y vegetal, surgiendo de unos pocos gérmenes primeros: la gran ley de la Evolución, por la cual todo lo existente debe pasar de lo simple a lo multiforme, de lo incoherente a lo coherente, de lo indefinido a lo definido; esa ley que no sólo determina la evolución del huevo, en su composición simple y uniforme, hasta convertirse en polluelo con su complejo coherente y un sistema definido de funciones y de órganos, y que hace que la larva, pugnando por ser hombre, deba pasar por todas las fases de su transformación; si no que también determina que la sociedad humana, en cuyos comienzos cada familia vaga sola y aislada, y cada*

hombre es a la vez guerrero, cazador, pescador, fabricante de herramientas y constructor, ha de pasar por el período nómade en que varias familias se hallan unidas en una especie de tribu, siendo el rey a la vez sacerdote y juez, y el sacerdote a la vez juez y rey, para culminar en esos complejos estados de la civilización moderna en que el trabajo es llevado a su máxima subdivisión y cada función halla su órgano social apropiado"[5].

Aquí tenemos la idea del progreso en su completo desenvolvimiento, y abarcando no solamente la vida del hombre, sino todo el orden de la naturaleza. Esta se mantuvo, sin embargo, como una teoría filosófica más bien que científica, pues Spencer ya había desarrollado su teoría general de la evolución antes de aplicarla a la biología, y logrado sus puntos de vista biológicos independientemente de Darwin, cuyo *"Origen de las especies"* apareció dos años más tarde que el ensayo de Spencer sobre *"El Progreso: su Ley y su Causa"*, o sea en la época en que este último ya había proyectado su filosofía sintética. Sin embargo, había cierta contradicción entre el ideal del progreso en el siglo XVIII y la nueva interpretación científica del mismo. Los filósofos del siglo XVIII, aun siendo materialistas, colocaban al hombre en una categoría por encima y aparte del resto de la naturaleza, e hipostatizaban la razón humana en un principio del desarrollo del mundo. Pero la nueva teoría de la evolución hizo retroceder al hombre hacia la naturaleza, y atribuyó su desarrollo a la operación mecánica de las mismas fuerzas ciegas que gobiernan

[5] J. B. Crozier, *Civilization and Progress: Being the outlines of a New System of Political, Religious and Social Philosophy* (Londres, 1885) p. 385.

el mundo. Así la razón se convierte en un simple órgano, desarrollado por el esfuerzo del hombre para adaptarse al ambiente, y está en tan estrecha relación con su lucha por la vida como la velocidad del ciervo o el olfato de las bestias de presa.

Es cierto que la primera forma de la teoría de la evolución, según fué expuesta por Lamarck, deísta y discípulo de Condorcet, estaba aún dominada por esta doctrina optimista y teleológica del progreso. Pero el nuevo método científico eliminaba todas estas concepciones teleológicas. La biología de Darwin e igualmente la filosofía biológica de Spencer habían surgido bajo la influencia de las ideas objetivas y pesimistas de Malthus. La teoría de la selección natural —la supervivencia del más apto, para usar la famosa frase de Spencer— era la ley maltusiana del influjo de la población sobre la existencia de víveres, elevada a un principio biológico. Era una ley del progreso, pero del progreso ciego, no ético, en que el sufrimiento y la muerte desempeñaban una parte más importante que la previsión o la cooperación. *"Lo más elevado que podemos concebir, las especies animales más perfectas* —escribe Darwin—, *son el resultado directo de la lucha de la naturaleza, del hambre y la muerte"*.

La aplicación de esta doctrina a la vida social parecería subvertir los ideales humanitarios de fraternidad y benevolencia social que habían sido característicos de la más antigua doctrina del progreso, y conducir inevitablemente al culto del egotismo individual y del militarismo social. Es verdad que Spencer, a pesar de aceptar la supervivencia del más apto como un principio social, y oponerse en consecuencia a la intervención del Estado en asuntos tales como la ayuda a los pobres y la legislación social, no llegaba a estas conclusiones extremas. Por un lado, era capaz de equilibrar el factor de la selección natural con el principio de Lamarck de la herencia de caracteres adquiridos, y por otro, su odio instintivo al militarismo lo llevaba a elaborar una teoría peculiar y algo inconsistente, según la cual el sistema de centralización política y organización militar correspondiente al cerebro y al sistema nervioso en el organismo individual, debe dar lugar al industrialismo que es la contraparte social del sistema de la nutrición, de modo que el proceso del desarrollo social parecería conducir al creciente predominio del estómago sobre el cerebro.

Pero quienes, al contrario de Spencer, aceptaban de buena gana la teoría de Darwin de la selección natural, debían arrostrar las consecuencias de su profunda contradicción entre sus creencias científicas y sus ideales éticos. En lugar del optimismo de los pensadores del siglo XVIII, que veían la Naturaleza como

> *"The World's great Harmony, that springs*
> *From Union, Order, full Consent of things"*

(la gran armonía del mundo, que surge de la unión, del orden, del consentimiento pleno de todas las cosas) de modo que *el estado de la Naturaleza era el Reino de Dios,* debían admitir que el hombre, con todas sus elevadas aspiraciones y su idealismo espiritual, era el producto y el juguete de una *Naturaleza con garras y dientes rojos,* capaz de devorar sus propios retoños. Esta contradicción era plenamente abar-

cada por algunos de los exponentes más populares del nuevo estudio científico del mundo. Huxley, más que ninguno, no se cansa de insistir en el carácter amoral del proceso evolutivo, y aun defendía el pesimismo de la teología calvinista, como más acorde con la verdad científica que el optimismo popular, que consideraba la naturaleza humana como buena y el proceso cósmico como necesariamente progresivo. *"El progreso social* —escribe— *significa la contención del proceso cósmico a cada paso, y su substitución por otro, que puede ser denominado progreso ético".*

Pero si es así, no podemos esperar que los míseros esfuerzos del hombre tengan algún poder contra el eterno curso de la naturaleza. Nos vemos inevitablemente arrastrados hacia ese pesimismo desafiante expresado con tanta elocuencia por Bertrand Russell en *"La adoración de un hombre libre": "La vida del hombre es breve e impotente; sobre él y toda su raza cae lenta, seguramente, el destino implacable y oscuro. Ciega al bien y al mal, indiferente a la destrucción, la materia omnipotente sigue en su marcha incesante; pues al hombre, condenado a perder hoy a sus seres más queridos, a penetrar él a su vez mañana en las tinieblas, no le queda sino acariciar antes que el golpe caiga, los pensamientos elevados que ennoblecen su breve existencia; desdeñando los terrores cobardes del esclavo del Destino, adorar en el altar que sus propias manos han construído; firme ante los caprichos de la suerte, conservar su espíritu libre de la arbitraria tiranía que gobierna su vida exterior; desafiando orgulloso las fuerzas irresistibles que toleran por algún tiempo su saber y su condenación, sostener por sí solo —Atlas cansado e inflexible— el mundo que sus propios ideales han modelado, a despecho de la marcha arrasadora del poder inconsciente"*[6].

Pero esta actitud digna de Prometeo, no puede adoptarla el hombre común. A menos que los hombres crean que tienen un aliado todopoderoso más allá del tiempo, abandonarán inevitablemente el ideal de un progreso moral supernatural o antinatural, y tomarán del mundo lo mejor que pueda darles, conformándose a la ley del autointerés y de la autoconservación que rige al resto de la naturaleza. Y así la filosofía del progreso, que había inspirado tan infinitas esperanzas en el futuro de la raza humana, tuvo por resultado la negación y el desencanto. La razón cartesiana, que había comenzado tan triunfalmente su empresa de explicarse por sí sola la naturaleza y el hombre, terminó en una especie de suicidio racional al explicar su propia naturaleza.

Por tanto, es fácil comprender las causas de la reacción antirracional y antiintelectualista, que se produjo a fines del siglo XIX. En cada campo del pensamiento se notó un movimiento tendiente a destronar a la inteligencia de su posición anterior de supremacía indiscutida. En filosofía tenemos pragmatismo y vitalismo, y en psicología las teorías antiintelectualistas de los psicoanalistas y los behavioristas. En sociología la misma tendencia se revela en ese nuevo énfasis puesto en el lado no racional de la vida social, en la psicología de las masas y el instinto del pueblo, y aun más en la teoría social vitalista de Georges

[6] *Mysticism and Logic,* p. 56.

Sorel, el filósofo del sindicalismo. Sin embargo, las ideas absolutas que gobernaron desde el siglo XVIII, habían penetrado demasiado profundamente en los espíritus para poder desterrarlas con facilidad. Aun cuando el hombre había perdido su fe en la razón, todavía creía en la ciencia y en el carácter definitivo de la nueva cultura científica. Creía con la misma firmeza de siempre que la civilización particular y local de la Europa occidental era la civilización en el sentido absoluto, y la culminación necesaria de un movimiento continuo unilateral de progreso, que conducía desde el salvajismo pasando por las civilizaciones antiguas, oriental y clásica, hasta llegar al orden moderno científico industrial. La crítica de estos conceptos no provenía de los sociólogos. Como los racionalistas habían destruído la fe en la Razón, era tarea de los historiadores minar la creencia del hombre en la unidad de la Historia.

CAPÍTULO SEGUNDO

La historia y la idea de progreso

El movimiento del racionalismo científico descripto en el capítulo precedente, no representa toda la evolución del pensamiento europeo en el siglo XIX. En realidad, a esa época le faltó unidad intelectual y espiritual, más que a cualquier otra en la historia, desde el Renacimiento. Si bien el siglo XIX fué la era de la ciencia y del racionalismo, no fué menos la del romanticismo y de la imaginación. Ante todo, fué la era de la Historia, cuando por primera vez los hombres se empeñaron en hacer revivir el pasado, y trataron de penetrar con imaginación y simpatía en la vida y en el pensamiento de las épocas pretéritas de los distintos pueblos.

En razón de su sentido histórico el europeo occidental moderno difiere más profundamente de los hombres de otras épocas y culturas. La historia del mundo significa para él infinitamente más que para los antiguos griegos o los pensadores orientales. Para estos últimos, el Tiempo, y en consecuencia la Historia, no tenían valor ni importancia; para el euro-

peo moderno constituyen el fundamento mismo de su concepción de la realidad. Sin embargo, este sentido de la historia no halló expresión adecuada en el movimiento del racionalismo científico. Los filósofos y sabios de los siglos XVIII y XIX miraban el universo desde el punto de vista psíquico, como un sistema mecánico, un orden estricto gobernado por leyes matemáticas, y no como la manifestación de un espíritu vivo. Los historiadores del siglo XVIII se hallaban igualmente limitados en su punto de vista; concentraban su atención en hechos y acontecimientos, acumulaban cantidad de detalles, sin cuidarse del espíritu que los informaba, único que puede dar significación a las circunstancias materiales. Miraban la Historia como una serie de acontecimientos independientes, en lugar de considerarla como el proceso de la vida.

La nueva corriente de pensamiento que tan grandemente influyó sobre la cultura del siglo XIX tuvo sus orígenes en Alemania, al mismo tiempo que el movimiento del iluminismo científico comenzaba en Francia. Durante siglos la vida cultural de la Europa central había dependido de la civilización más avanzada del Occidente europeo, y sólo a fines del siglo XVIII comenzó nuevamente Alemania a desempeñar un papel preponderante en la vida internacional de Europa. Pero el último cuarto del siglo XVIII y el primero del XIX presenciaron un despertar intelectual: fué la época de la literatura clásica de Schiller y Goethe, y del nuevo movimiento romántico, cuyo centro estaba en Berlín; la edad clásica de la música, que alcanzó su apogeo en la obra de Mozart y de Beethoven; y ante todo, la era de la

filosofía germana —con Kant y Fichte, con Schelling, Schleiermacher y Hegel.

Aunque esta nueva cultura germana había surgido bajo la influencia del pensamiento francés de la época del Iluminismo, su espíritu era totalmente diferente del que animaba al racionalismo filosófico francés, y se apartaba aun más del pensamiento práctico y utilitario de la Inglaterra contemporánea. Se rebelaba igualmente contra la concepción mecánica y matemática de la naturaleza, y contra la idea individualista y utilitaria de la sociedad. Contrastando con el racionalismo brillante y superficial del pensamiento francés y su culto de las *idées claires,* su ideal del saber no era el análisis racional, sino la intuición directa de la realidad por la visión imaginativa que coordina la mente con su objeto en una especie de comunión vital. Esta transfusión de pensamiento y realidad hallaba su desarrollo máximo en los escritores románticos, ante todo en el místico sentido de unión con la Naturaleza, expresado por Novalis, e igualmente característico de Goethe, aun clásico como era. *"Mi pensamiento* —dice— *es inseparable de sus objetos; mi intuición es por sí misma un pensamiento, y mi pensamiento una intuición".* Y nuevamente en *Fausto: "¿No sientes en tu corazón la acción de un poder desconocido que revolotea a tu alrededor, visible en un misterio invisible? Déjale que sature tu alma, y cuando hayas hallado la dicha en ese sentimiento, llámale como quieras; llámale Alegría, Corazón, Amor, Dios, no tengo palabra para nombrarlo. Todo es sentimiento".*

El mismo ideal domina a la filosofía alemana. Es verdad que los derechos de la razón nunca han sido

definidos con mayor vigor que por Fichte, Schelling y Hegel. Pero hay un mundo de diferencia entre la razón como ellos la definen, y la de los racionalistas. No es en verdad la razón analítica discutida, sino la razón más elevada, el *intelectus* de los hombres de la escuela, independiente de la experiencia sensible y capaz de comprender el ser puro y absoluto en un acto de simple intuición. Es ley de sí misma, es el poder creador que precede al mundo fenomenal y del que este último obtiene su realidad.

Este concepto del saber está en total contradicción con los métodos de la moderna ciencia física, que tiende a identificar la verdadera realidad de la naturaleza con aquellas relaciones cuantitativas susceptibles de tratamiento matemático, y que trata a las llamadas *cualidades secundarias,* tales como el color y el sonido, como puramente subjetivas e irreales.

En concordancia hallamos a los pensadores germanos del principio del siglo XIX rebelándose contra toda la tradición newtoniana. El mismo Goethe intentó reemplazar la teoría de la óptica de Newton por una nueva ciencia de los colores *(Farbenlehre)* basada en la distinción cualitativa esencial de los colores, mientras Hegel llevaba la reacción contra Newton a límites extremos[1], construyendo una *"Filosofía de la Naturaleza",* aun más apartada del pensamiento científico moderno que los sistemas de Platón y Aristóteles. El pensamiento filosófico germano abolió la oposición entre la materia y el espíritu —el dualismo de los mundos exterior e interior. Fichte escribe: *"En todas las formas que me rodean contemplo la imagen de mi propio ser, en infinitas formas diversas". "La pesada masa inerte que sola llenaba el espacio, ha desaparecido, y en su lugar se desliza en olas impetuosas, una corriente eterna de vida, de fuerza y de acción que brota de la fuente original de toda vida"*[2]. El concepto germano de la vida es, en efecto, musical antes que matemático. La unidad de la existencia es una especie de ritmo vital que une realidades opuestas y en apariencia irreconciliables, en una perfecta armonía. En las palabras del *"Espíritu de la Tierra",* de Goethe, es:

Geburt und Grab
Ein wechselnd Weben
Ein glühend Leben

So schaf' ich am sausenden Webstühl der Zeit
Und wirke der Gottheit lebendiges Kleid"[3].

De aquí surge una actitud enteramente nueva para la historia y la sociedad. Un pueblo no es una acumulación de individuos separados, artificialmente unidos por un convenio consciente para su conveniencia mutua, como enseñaban Locke y los filósofos franceses; es una unidad espiritual para la cual y por la cual existen sus miembros.

[1] *"Tres veces ha sido fatal una manzana* —dice Hegel—. *Primero a la raza humana con la caída de Adán, segundo a Troya por la dádiva de Paris, y finalmente a la ciencia por la caída de la manzana de Newton". Werke* XVI, 17.

[2] Fichte, *La Vocación del Hombre,* tr. W. Smith, p. 172. (Ed. Ritchie, 1906).

[3] *"Nacimiento y muerte, tela variable, vida resplandeciente. Así trabajo junto al susurrante telar del tiempo, modelando los vivientes atavíos de Dios".*

Este concepto halló expresión por primera vez en los ensayos de Herder, quien empleó la idea de un *alma colectiva* para explicar la evolución de la literatura y del arte. Para él la civilización no es la unidad abstracta de los filósofos franceses, es *un bien individual, climático y orgánico en todas partes, que nace de la tradición y del hábito*. Consideraba la poesía como una especie de *"Proteo entre los pueblos, cambiando su forma según el idioma, las costumbres, los modales, el temperamento y el clima, y aun de acuerdo con el acento de las diferentes naciones"*. Esta concentración sobre la diversidad del genio histórico y nacional, en oposición a la uniformidad de la tradición clásica, es el rasgo característico del movimiento romántico cuyo principal conductor era Herder. Pues en ese movimiento los pueblos de la Europa del Norte y del Oeste, sobre todo los germanos, volvieron a descubrir su propio pasado medieval con algo del mismo entusiasmo y asombro que había experimentado la Italia del Renacimiento al recuperar la antigüedad clásica. Por primera vez desde el siglo XVI, el arte y la cultura de la Edad Media fué comprendida y apreciada. Para los hombres de principios del siglo XIX, era como el descubrimiento de un nuevo mundo, y provocó una reacción general contra la cultura racionalista de la época precedente.

En el pensamiento político esta concepción romántica de *alma colectiva* de un pueblo halló plena expresión en los famosos *discursos* de Fichte al pueblo alemán en 1807, los que fueron la base de una teoría del nacionalismo y de los derechos del espíritu nacional que debía dominar el pensamiento del siglo XIX. Y la misma idea inspiró la filosofía de

Hegel, del Estado y de la Historia. Para Hegel el Estado es la realidad suprema que posee una plenitud de suficiencia propia muy superior a la del individuo. No es otra cosa sino la *"Encarnación de la Idea Divina como existe sobre la Tierra"*. Se manifiesta, no sólo en la política, sino también en la religión, en la filosofía y en el arte, todos los cuales son expresiones del espíritu del pueblo o de la época. *"Estas diversas formas están unidas inseparablemente al espíritu del Estado. Sólo en relación con esta religión particular puede existir esta constitución política particular: exactamente como en tal o cual estado, tal o cual filosofía, u orden del arte"*[4]. Por esta razón Hegel considera la Historia como la forma más elevada del saber. La ciencia física sólo puede demostrarnos la eterna repetición cíclica del cambio fenomenal, mientras la Historia Universal es la manifestación progresiva y la autorrealización del espíritu absoluto en el tiempo. Así la realidad y el valor del mundo exterior, que el idealismo había tratado de negar con respecto a la Naturaleza, quedan restablecidos en su significación trascendente. Pues en la Historia lo Real es lo Ideal, *"el curso racional necesario del Espíritu del Mundo, y ese espíritu cuya naturaleza es siempre una y la misma, pero que despliega ésta su única naturaleza en los fenómenos de la existencia del mundo"*.

Este concepto exaltado de la función de la Historia tuvo poderoso efecto sobre el pensamiento del siglo XIX; influyó en la creación de la escuela histórica germana comenzada por Niebuhr y Savigny y

[4] *Filosofía de la Historia*. Tr. J. Sibree. London, 1857, p. 55.

alcanzó su completo desarrollo en la obra de Ranke y de Mommsen. Desgraciadamente, la deificación del Estado —y particularmente del Estado prusiano— por Hegel, tuvo efecto desastroso sobre los acontecimientos posteriores. El pensamiento de Fichte y de Hegel fué afectado por su interpretación de la necesidad de la unificación nacional en Alemania, y esto los llevó a idealizar el estado nacional antes que la cultura común a la cual, en realidad, debía Alemania la unidad que poseía. Los historiadores profesionales no hicieron nada por restaurar el equilibrio, pues tanto en Alemania como en Inglaterra el culto del Estado y una fuerte predisposición nacionalista continuaron caracterizando los escritos de historia. Treitschke y Froude sólo son los ejemplos extremos de esta tendencia. En consecuencia la historia política y constitucional no condujo al estudio general de las culturas o de la civilización como un todo, lo que había sido el ideal hegeliano. La única disciplina general era la llamada *Ciencia de la Política,* que significaba poco más que la historia de las ideas políticas. Además, los historiadores del siglo XIX se vieron distraídos de un estudio de los aspectos más amplios de la historia cultural por la obra inmensa e innecesaria de la búsqueda documental y la crítica de las fuentes, y sólo a fines del siglo los historiadores, por lo menos los historiadores alemanes, como Karl Lamprecht y Eduard Meyer, emprendieron nuevamente el trabajo de la síntesis histórica, interrumpido durante dos generaciones.

Sin embargo, el Estado continuaba siendo el centro de interés de los historiadores, y sólo en las ramas más especializadas del saber, tales como la arqueología, la etnología, la historia del arte y la literatura, se tomaba la unidad cultural más bien que la política, como objeto de estudio. La transferencia general del interés de la historia política al estudio comparativo de las culturas sólo tuvo lugar al terminar la gran guerra y al decaer el sistema político en que Alemania había puesto su fe durante un siglo. Aun entonces, la obra que señaló el cambio de opinión más que cualquier otra, no era de un historiador profesional, sino de un periodista. El enorme éxito de *La Decadencia de Occidente*[5] de Spengler, fué debido principalmente a la forma en que su tesis apeló al pesimismo y al desencanto de los pueblos derrotados. Sin embargo, fué también la conclusión lógica, si bien extrema, de una corriente de pensamiento que venía de la época romántica. Aunque dominada por un espíritu de relativismo y antiintelectualismo, en contradicción con el optimismo absoluto de la primera filosofía, sus contactos con el punto de vista romántico de la historia y la filosofía social hegeliana, son numerosos y evidentes.

Para Spengler, como para Hegel, la Historia del mundo es nada menos que un *segundo Cosmos* cuyo contenido y ley de movimiento difieren de los del *primer Cosmos* —la Naturaleza— que hasta ahora había absorbido la atención de los hombres de ciencia. Tiene su propia ley interna —*Schicksal* o el Destino, que se distingue de la ley de casualidad que gobierna el mundo de la Naturaleza. Es decir, que el tiempo histórico no es simplemente una sucesión numérica, sino el registro de un proceso vital, como

[5] O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes,* 2 tomos, 1920-1922. Trad. inglesa, 1926-1928.

los años de la existencia de un hombre. Hasta que hayan sido captadas las unidades que permanecen ocultas detrás de los ciclos de tiempo de la historia, es inútil tratar de explicar cambios históricos por causas secundarias. Pero si es posible obtener un conocimiento interior de la historia, si pudiéramos asir intuitivamente el principio que da unidad a una época o a una cultura, entonces la historia tomará forma orgánica, y estaremos en condiciones de ver en todos los fenómenos históricos la expresión de una fuerza plasmadora detrás del desarrollo de los acontecimientos.

Este principio unificador lo halla Spengler en el espíritu de las grandes culturas mundiales. Alega que cada cultura tiene un estilo o personalidad individual, que puede ser alcanzada intuitivamente por quien posea un sentido de la historia, tal como el genio individual de un gran músico o artista puede ser reconocido por un verdadero crítico, en todas sus obras. Este estilo individual no está limitado al arte de las formas sociales de una cultura, como han pensado algunos; se extiende al pensamiento filosófico, a la ciencia y a las matemáticas. Cada cultura tiene su *número* distintivo, de modo que existe un profundo vínculo interior entre la geometría de Euclides y la tragedia griega, entre el álgebra y el arabesco, entre el cálculo diferencial y la música de contrapunto. Este principio de la interrelación orgánica de todas las expresiones de una cultura particular, es llevado por Spengler a extensiones paradójicas. Sostiene que existe una "*dependencia íntima entre las más modernas teorías físicas y químicas y las concepciones mitológicas de nuestros antepasados germánicos*"[6]; que la perspectiva en la pintura, en la imprenta, en el crédito, en la artillería de largo alcance y en la música de contrapunto, son todas expresiones de un principio psíquico, mientras el Estado de la ciudad, la estatua desnuda, Euclides y la moneda griega son como expresiones de otro principio. No existe, en efecto, actividad humana que no sea vehículo del alma cultural; el pensamiento científico más abstracto y los sistemas éticos más absolutos son manifestaciones parciales de un proceso que está ligado a un pueblo particular y a una región geográfica, y no tienen validez fuera del dominio de su propia cultura.

Esto conduce al relativismo filosófico más fundamental. "*No hay verdades eternas. Cada filosofía es una expresión de su propia época, y solamente de su propia época, y no hay dos épocas que posean las mismas intenciones filosóficas*"[7]. La cuestión vital para un filósofo es saber si posee el *Zeitgeist*, "*si es el alma misma de la época la que habla por sus obras e intuiciones*". Hasta ahora los filósofos no han tenido el menor atisbo de esta verdad. Han erigido las normas de conducta y las leyes del pensamiento de la moderna Europa occidental en leyes absolutas para la humanidad, no han comprendido la posibilidad de un alma y de una verdad diferentes de la propia. Los historiadores han compartido este error. La civilización que vieron a su alrededor era *civilización*, el movimiento que la llevó a la madurez era *progreso*. No se imaginaron que la civilización euro-

[6] Op. cit. I, p. 66.
[7] Op. cit. I, p. 58.

pea era un episodio limitado como las civilizaciones de China y Yucatán.

Ha llegado el momento, dice Spengler, de hacer una revolución comparable al abandono de la astronomía geocéntrica, para introducir una nueva filosofía *copérnica* en la historia, que estudiará cada cultura por las leyes de su propio desarrollo, que no subordinará el pasado al presente, ni interpretará las almas de otras culturas por las normas peculiares a la nuestra. La tarea del verdadero historiador debe ser, pues, escribir las biografías de las grandes culturas como ciclos de contenido propio, que siguen un curso similar de crecimiento y decadencia, pero tan desconexos unos de otros como sistemas planetarios diferentes. Estas grandes culturas son ocho en total: Egipto, Babilonia, India, China, la cultura maya de la América Central, la cultura de la antigüedad clásica, la cultura arábiga y la cultura de la Europa occidental. Hay además algunas culturas que no han alcanzado pleno desarrollo, tales como las de los hititas, los persas y los quichuas.

La *primavera* de una nueva cultura se nota en el advenimiento de una nueva mitología, que halla expresión en el ciclo épico y heroico. Splenger ejemplifica con la mitología védica para la India, la mitología olímpica y los poemas homéricos para la antigüedad, la Cristiandad primitiva y los Evangelios para la cultura *arábica* y el *Catolicismo germánico* y el Canto de los Nibelungos para la Europa occidental. En la etapa siguiente *—verano—* la cultura alcanza plena conciencia de sí misma. Este es el momento en que surgen las filosofías características, y la creación de una nueva matemática, que es tal vez,

en la apreciación de Spengler, el criterio más fundamental para sondear la esencia de una cultura. Pitágoras y Descartes, Parménides y Galileo son los representantes de esta fase.

El *otoño* se caracteriza por una relajación de la cohesión social, por el desarrollo del racionalismo e individualismo. Al mismo tiempo, el poder creador de una cultura encuentra su expresión final en los grandes sistemas filosóficos conclusivos, y en la obra de los grandes matemáticos. Es el período de Platón y Aristóteles, de Goethe y Kant, pero también de los sofistas y los enciclopedistas.

En el *invierno* el desarrollo interior de una cultura es completo. Después del triunfo de las demostraciones universales *(Weltanschaung)* irreligiosos y materialistas, la *Cultura* se convierte en *Civilización,* que es su contraparte inorgánica, fosilizada, y logra su expresión espiritual en una propaganda cosmopolita y ética, tal como el budismo, el estoicismo y el socialismo del siglo XIX. Obsérvase un curso similar de desarrollo en el arte, en las ciencias económicas y en las organizaciones políticas; y en la raíz de todo el proceso se halla la unidad física de un pueblo o una raza, de modo que la transición de una cultura a civilización es a la vez la descomposición de un organismo étnico de su estado viviente a la informidad del cosmopolitismo y de la mezcla de razas, que produce un nuevo conglomerado mestizo de *déracinés.*

Cada cultura histórica atraviesa este proceso, tal como debe recorrer todo ser humano un ciclo de vida desde el nacimiento hasta la muerte. Y en consecuencia, cada fase de la vida de una cultura par-

ticular halla su analogía en todas las demás culturas. Cada acontecimiento o personalidad posee no sólo una importancia local y temporaria, sino también un significado simbólico, como representante temporario de un tipo universal. No hay solamente un paralelo histórico superficial; hay una identidad orgánica entre el lugar de Napoleón en nuestra cultura y el de Alejandro en la antigüedad, entre los sofistas y los enciclopedistas, entre los ramsidas y los antoninos. Este principio es de la mayor importancia para la teoría de Spengler. Alega que su uso hará posible, no solamente reconstruir las civilizaciones desaparecidas, como el paleontólogo reconstruye un ejemplar prehistórico por el hallazgo de un solo hueso, sino que permitirá establecer una ley para la *predeterminación de la Historia,* de modo que, cuando la idea oculta de una cultura haya sido hallada, será posible definir el curso completo de su desarrollo y hasta las fechas exactas de sus fases principales.

El objeto de Spengler en toda su obra es en realidad práctico. Desea delinear la curva descendente de la civilización occidental, para que la presente generación tenga conciencia de la crisis por que atraviesa y de la verdadera tarea que tiene ante sí. *Der Untergang des Abendlandes* (la decadencia de Occidente) no es otra cosa que la última fase de la civilización occidental y la llegada de la *civilización.* En consecuencia, las posibilidades *arquitectónicas* del alma occidental han sido interpretadas, y sólo queda la tarea práctica de conservación. La época no tiene ya necesidad de artistas, filósofos y poetas, clama por hombres de *firmeza romana,* ingenieros, financistas y organizadores, del tipo de Cecyl Rhodes.

Es el deseo de Spengler que los hombres de la nueva generación se vuelvan hacia *"der Technik statt der Lyrik, der Marine statt der Malerei, der Politik statt der Erkentnisskritik"*[8]. El movimiento dominante en la nueva era será el socialismo, no el socialismo del idealista o del revolucionario, sino el socialismo práctico, organizador, imperialista, que se aparta tanto del anterior, como la capital del mundo del legista y gobernador romano se apartaba de la capital del mundo de los teóricos estoicos.

La cultura de Occidente se halla hoy en la misma situación que el mundo antiguo en la época de la conquista romana, cuando Roma estaba tomando el lugar de los Estados helénicos. Las formas huecas de la democracia y del constitucionalismo deben desaparecer antes del advenimiento de un nuevo cesarismo, que subordinará el egoísmo de los intereses de clase y el idealismo de los reformadores sociales a la tarea práctica de la organización del mundo. *"Die Traüme der Weltverbesser sind Werkzeuge von Herrennaturen geworden"*[9].

Para el espíritu inglés, siempre receloso del teórico y tal vez del teórico histórico más que de ningún otro, estos puntos de vista pueden parecer tan fantásticos que merezcan muy poca consideración. Pero esto es debido a una diferencia de miras históricas. Aun en esta época cosmopolita cada uno de los diferentes pueblos europeos ha preservado sus miras propias del pasado, y el hombre que ha sido educado según la

[8] *"La técnica en lugar de la lírica; la marina en lugar de la pintura; la política en lugar de la epistemología".* Op. cit. I, p. 57.

[9] *"Los sueños de los reformadores del mundo se han convertido en los instrumentos de los hombres de acción".*

tradición de Macaulay y Freeman, Grote y Stubbs, nunca comprenderá a sus contemporáneos que viven bajo la tradición de Treitschke y Mommsen. Esta oposición es a veces suavizada por la existencia de una corriente liberal de opinión en Alemania, la que ha sido influída por el pensamiento de los pueblos occidentales, pero Spengler es un europeo central puro, que considera la totalidad de la historia de Europa en la longitud de Munich a Berlín. Las monarquías barrocas, que para la generalidad de los ingleses son un sendero desviado de la historia, son para él la expresión característica de la cultura occidental en el momento en que ha alcanzado su forma definitiva, mientras el parlamentarismo y la democracia, centrales para nosotros, son para él los fenómenos de la decadencia. Esta diferencia de consideración hace su libro tanto más interesante para un extranjero, pero tiene la desventaja de distraer la atención del lector, de la tesis esencial de Spengler hacia aquellos detalles de su interpretación histórica que suscitan prejuicio instintivo. Si dejamos a un lado estas peculiaridades accidentales, veremos que *La Decadencia de Occidente* es sólo una manifestación extrema de la nueva actitud relativista ante la historia, que se ha hecho casi universal. Durante los últimos diez años ha habido una reacción general contra el antiguo punto de vista absolutista de la civilización y contra la fe incuestionable en el valor trascendente de nuestra propia cultura occidental que señaló el siglo XIX. Hay civilizaciones, pero no *civilización;* y las normas y realizaciones de cada cultura sólo son válidas dentro de los límites de esa cultura; no poseen significación absoluta.

Es obvio que en esta filosofía de la historia no puede haber lugar para el concepto del progreso. Hay ciertamente un proceso de evolución, pero es un movimiento ciego, sin la significación ética que era esencial a la antigua idea del progreso. Para Spengler cada cultura es un organismo fijo, que termina en sí mismo, y es tan imposible creer que la cultura helénica y la de la Europa moderna son etapas sucesivas del progreso de la humanidad, como sería imposible suponer que el perro faldero o el de Pomerania son etapas necesarias en el progreso de la raza canina hacia la perfección.

Se desprende, pues, que el desarrollo de la cultura no es simplemente falto de ética; es irracional. La Historia es esencialmente ininteligible: pues la ley del destino, no la de causalidad, es la ley de la vida. Los forjadores de la historia, los hombres y pueblos del destino son inconscientes e instintivos en su actividad creadora, mientras los pensadores —filósofos y hombres de ciencia— son sistematizadores estériles, hombres *sin sangre* que han perdido contacto con las fuerzas vitales de su cultura. En consecuencia, Spengler desprecia continuamente la razón y el análisis científico, en comparación con el sentido instintivo o *tacto fisonómico,* único medio de acceso al aspecto positivo de la realidad que define tan característicamente *el lado totemístico de la vida.* Para él los orígenes del cambio histórico —es decir la realidad histórica— no residen en la razón sino en *la sangre.*

Si esto es así, es claro que la cultura es exclusivamente el resultado del desarrollo racial, y no debe nada a la razón ni a tradición alguna que trascienda

los límites de la experiencia de un solo pueblo. Pues cada cultura es en sí misma un mundo, herméticamente sellado para toda influencia exterior, e impenetrable a los ojos del resto del mundo. Y Spengler no llega a explicar cómo él o cualquier otro puede captar el proceso de vida de un organismo diferente de aquel de que forma parte, aun por el ejercicio del *tacto fisonómico*. Pero esta idea es irreconciliable con todo el curso de la historia humana, que no es otra cosa que un vasto sistema de relaciones interculturales.

Aun en las cosas externas, vemos cómo la vida de un pueblo puede ser transformada por alguna invención o arte de vivir recibida de fuera, como en el caso de la introducción del caballo entre los indios americanos por los españoles.

Mucho más importante, sin embargo, es la difusión de las nuevas formas del pensamiento. Es verdad que un filósofo como Aristóteles o un caudillo religioso como Mahoma, es hijo de una cultura particular, y no podría haber aparecido en ningún otro país, o en otra época que la suya. Sin embargo, la influencia de tales hombres trasciende en mucho los límites culturales y raciales. Es verdad que al convertirse en musulmán, el negro o el turco sufren una transformación cultural; surge un nuevo tipo de cultura que no es ni el de la Arabia musulmana ni la del pueblo pagano aborigen. Pero el hecho de que tal proceso pueda ocurrir, es fatal para la teoría de Spengler de los ciclos culturales absolutamente aislados y no relacionados. Vuelve a admitir el principio de la causalidad y la posibilidad de un análisis racional que Spengler pretende abolir para siempre. Y aunque

Spengler niegue que tal mezcla sea una verdadera cultura, y relegue los pueblos en cuestión a la categoría de los *fellachenvolker* —fellatas—, ¿puede excluir acaso el factor de las influencias intelectuales extrañas a la misma cultura madre?

Así, por ejemplo, al tratar del Islam debemos tomar en cuenta no sólo la cultura de los árabes de Arabia, quienes crearon el estado islámico original. Pues existe la cultura bizantina sirio-egipcia de Levante, una antigua civilización que influenció al Islam desde la cuna; existe también la cultura sasanido-persa, que tuvo vital influencia sobre el Islam aun antes de los días de los abasidas; tenemos la cultura de Khorasan y *transoxiana,* principalmente persa, pero conteniendo tal vez un elemento bactriano griego, y afectado por cierto de la influencia indo-budista; hay finalmente pueblos sin cultura —los turcos, quienes estuvieron durante siglos en contacto con la civilización persa y china, los bereberes, que estuvieron anteriormente bajo la influencia de la cultura romano-helénica, y finalmente los negros. Todas estas culturas y pueblos dieron su contribución a la civilización del Islam medieval, de modo que bajo la uniformidad superficial de las instituciones, la lengua y la religión arábigas, estaba incubándose un extraordinario proceso de frecuentación y cambio.

Por tanto es claro que, para explicar la vida de las civilizaciones, no basta poseer una fórmula para el ciclo de vida de los pueblos individuales: también debemos comprender las leyes de la interacción cultural y las causas del advenimiento y decadencia de los grandes sincretismos, que parecen sombrear los destinos de los pueblos individuales. Considerado

desde este punto de vista, la última etapa de una cultura, la fase a la cual Spengler limita el nombre de *Civilización,* adquiere importancia peculiar. No es puramente un período negativo de petrificación y muerte, como él lo describe; es la época en que la civilización es más accesible a la influencia exterior. La verdadera significación del período romano-helénico, por ejemplo, no es la decadencia sino el sincretismo. Dos corrientes diferentes de cultura, las que describimos libremente como *oriental* y *occidental,* como *asiática* y *europea,* fluyeron varios siglos por el mismo lecho, entremezclándose de tal manera que parecían formar una nueva civilización. Y esta mezcla de culturas era de importancia, no sólo para el pasado como conclusión del mundo antiguo, sino que tenía una influencia decisiva sobre el futuro. El final de una civilización antigua y el advenimiento de una nueva se señala, en verdad, por estas dos corrientes que nuevamente se separaron y fluyeron hacia el Este y el Oeste, como nuevas culturas hijas del Islam y de la Europa occidental, aunque el lecho central aun se halla ocupado durante algún tiempo por la corriente incierta de la civilización bizantina. Sin embargo, las dos corrientes continuaron siendo exponentes de su origen común. La occidental estaba moldeada por una religión de Levante, la oriental llevaba desde siglos la tradición de la filosofía y de la ciencia helénica. Aristóteles y Galeno viajaron a la India con los musulmanes, a Escocia y a Escandinavia con los cristianos. La ley romana perduró tanto con los canonistas medievales como los Ulemas del Islam. Mas porque el Islam heredó tan copiosamente de la cultura helénico-oriental de los tiempos romanos, Spengler no tiene justificación cuando atribuye un origen arábigo a esta última: los árabes participaron de la herencia cultural de Oriente, tal como los pueblos germánicos lo hicieron en Occidente, como herederos, no como generadores.

Y como Oriente y Occidente, cada uno en distinta proporción, recibieron el patrimonio de la cultura helénica, así ocurre también con la tradición de Israel. Sin esa tradición no puede concebirse el Cristianismo ni el Islam; cada uno lo reivindica como creador. Está entretejida con la textura misma del Corán; perdura en la Europa moderna; en verdad en ninguna parte ha sido tan fuerte como en los nuevos países —en la Escocia calvinista, en la Escandinavia luterana, en la Nueva Inglaterra puritana. Y fué en la época del sincretismo, el período de la cultura helénica oriental, cuando la tradición judía adquirió nuevos contactos y oportunidades de expresión. Desdes entonces las diferentes corrientes de cultura han fluído apartándose una de otra, pero aun llevan el carácter indeleble que le imprimió aquel período decisivo de intercambio y de fusión.

Toda esta red de influencias culturales es para Spengler algo esencialmente externo, irreal, e intrascendente. El cristianismo de la Edad Media y el de la época patriótica —*"la Cristiandad fáustica y mágica",* para usar su propia expresión— son para él dos religiones distintas, que aunque poseen una terminología y hábitos comunes, no obstante cada una es la expresión de un alma individual. Y esto es la *reductio ad absurdum* de toda su teoría, pues implica la conclusión de que la cultura de Occidente hubiera seguido un curso idéntico a no ser por fórmulas y

términos huecos, si se hubiera hecho cristiana y no hubiese recibido la herencia de las tradiciones culturales helénica y romana. La filosofía relativista de la historia termina negando la existencia misma de las relaciones y disuelve la unidad de la historia en una pluralidad ininteligible de procesos culturales aislados y estériles.

Sin embargo, el rechazo de la teoría de Spengler no justifica una negación de la realidad objetiva de la unidad cultural. Los críticos filosóficos de *La Decadencia de Occidente,* tales como Mr. R. G. Collingwood[10], tienen tendencia a considerar la historia como un acontecimiento continuado, un proceso universal único del desarrollo del mundo. En este sentido Collingwood sostiene que el concepto de una cultura es puramente subjetivo, y debido al espíritu del observador. *"El ciclo es el campo visual del historiador en un momento dado". "Fabricamos períodos históricos destacando algún punto, a nuestro parecer, excepcionalmente luminoso, y tratando de estudiarlo tal como surgió en realidad. Sentimos nuestra mente atraída por algún fenómeno notable —la vida en Grecia en el siglo* V *o algo semejante—; y éste se convierte en el núcleo de un grupo de investigaciones históricas para saber cómo surgió y cómo llegó a desaparecer; qué elementos entraron en ella y cuál fué su evolución".*

Mientras existe una cultura, reposa en la existencia de alguna idea dominante; y siendo que cada idea contiene la opuesta, una cultura pasa necesariamente a otra por la evolución natural del pensamiento. En

[10] En *Antiquity,* I, 3, 1927, Sept.

otras palabras, dos culturas sucesivas no son organismos independientes, son apenas la incorporación de dos proposiciones complementarias en el proceso de la dialéctica neo-hegeliana.

Este concepto idealista de la historia es aún menos satisfactorio que el relativismo antiintelectual de Spengler. Como éste, separa totalmente la historia de la ciencia y no deja lugar para las contribuciones del biólogo y del antropólogo. Pues mientras Spengler considera una cultura como un proceso vital físico inconsciente, que sólo puede ser captado por una especie de sentido instintivo, Collingwood elimina completamente los aspectos físicos y materiales y trata la evolución cultural como un movimiento ideológico puramente espiritual.

En realidad una cultura no es un proceso puramente físico, ni una construcción ideal. Es un todo viviente, desde sus raíces en la tierra y en la vida simple e instintiva del pastor, del pescador, del labrador, hasta su florescencia en las supremas realizaciones del artista y del filósofo; tal como el individuo combina en la unidad substancial de su personalidad la vida animal de la nutrición y de la reproducción con las más elevadas actividades de la razón y de la inteligencia. Es imposible desatender la importancia de un elemento material e irracional en la historia. Cada cultura descansa en una base de ambiente geográfico y patrimonio racial, que gobierna sus más altas actividades. El cambio de cultura no es simplemente un cambio de pensamiento, es ante todo un cambio de vida. La decadencia de la cultura helénica no se debió a la desaparición de las ideas helénicas, no fué, según pretende Colling-

wood *"un proceso que condujo a las ideas mágicas por su propia lógica interna"*; al contrario, la idea helénica nunca murió, es eterna e imperecedera, y la declinación de la cultura fué debida a un proceso de degeneración social —el tránsito del pueblo griego de la tierra que lo había alimentado hacia el crisol del cosmopolitismo urbano. Aun es posible que una cultura extermine a otra, como vemos en el caso de la destrucción de la civilización peruana por los españoles, y en los innúmeros ejemplos en que las culturas primitivas se han desvanecido al contacto con la moderna civilización europea. No solamente las culturas inferiores resultan destruídas en esta forma; existen ejemplos de civilizaciones urbanas de importante evolución, que han sido víctimas de bárbaros invasores, como ocurrió cuando la cultura floreciente de las provincias del Danubio fué arrasada en el siglo v, o cuando las ciudades del Irán oriental fueron destruídas por los mongoles. El intento idealista de ver en la historia sólo la *gloria de la Idea reflejándose en la historia del mundo*[11], tiene el mismo fundamento que el optimismo del Dr. Pangloss, y apela en la manera de la dialéctica hegeliana a ese punto de vista opuesto y complementario de *Candide,* que ve la historia como una agitación irracional de crueldad y destrucción, en que la fuerza bruta y el azar son las únicas reglas.

Pero si bien la cultura está esencialmente subordinada a factores materiales, éstos no son todo. Una cultura recibe su forma de un elemento racional o espiritual que trasciende los límites de las condiciones raciales y geográficas. La religión y la ciencia no mueren con la cultura de que formaron parte. Son transmitidas de pueblo a pueblo, y contribuyen como una fuerza creadora a la formación de nuevos organismos culturales. Existen, en efecto, dos tendencias en la historia; una de ellas se debe, como lo demuestra Spengler, al proceso vital de un pueblo individual en contacto con un ambiente geográfico definido, mientras la otra es común a cierto número de pueblos diferentes y es el resultado de una acción recíproca y síntesis intelectual y religiosa. Cualquier intento para explicar la historia como el resultado exclusivo de uno u otro de estos factores está destinado al fracaso. Sólo teniendo en cuenta estas dos tendencias es posible comprender la historia de la evolución humana, y explicar la existencia del verdadero elemento de continuidad e integración en la historia, único capaz de justificar la fe en el progreso humano.

[11] Hegel, *Filosofía de la Historia,* p. 477.

CAPÍTULO TERCERO

La antropología y la teoría del progreso; fundamentos materiales de la cultura

HASTA ahora no hemos dicho nada de las ciencias referentes a la antropología y la etnología, que tienen como objeto principal el estudio de los orígenes del hombre y la evolución de las sociedades primitivas. Pues estas ciencias son más recientes que la sociología o la filosofía de la historia; en realidad, sólo últimamente han adquirido autonomía, y aun en el día de hoy existe considerable diferencia de opinión respecto a sus legítimos métodos y alcance.

La antropología, en particular, debe su origen al movimiento darwiniano[1], y sus primeros representantes, como Tylor, Lewis Morgan y Bastián tenían como ideal la aplicación de la teoría darwiniana de la evolución a la historia del desarrollo humano. En consecuencia, como Herbert Spencer, cuyas enseñanzas influyeron también sobre el pensamiento de

[1] El profesor Marrett escribe: *"La antropología es hija de Darwin. El darwinismo la hace posible. Si se rechaza el punto de vista darwiniano, debe rechazarse también la antropología"*. Pues *"la antropología se eleva o cae con la hipótesis activa derivada del darwinismo, de un parentesco y continuidad fundamental en medio del cambio de todas las formas de la vida humana"*. *Anthropology*, por R. R. Marrett, pág. 8 y 11.

aquéllos, concebían todos los cambios sociales como el resultado de una única ley inmutable, que seguía un curso similar en todas partes del mundo y entre todas las razas y pueblos.

Este punto de vista está bien resumido por uno de los principales antropólogos americanos del siglo XIX, D. G. Brinton, en el pasaje siguiente:

"Estos dos principios, o mejor dicho verdades demostradas —la unidad del espíritu del hombre, y la uniformidad substancial de su acción bajo condiciones análogas— prestan fundamentos amplios y seguros para la psicología étnica... Existiendo condiciones universales, tales como la estructura y las funciones corporales, sus relaciones generales con el medio ambiente, sus exigencias y sus fuerzas, éstas hicieron evolucionar en todas partes al principio las actividades psíquicas y expresiones mentales correspondientes. Constituyen lo que Bastián ha denominado acertadamente "ideas elementales" de nuestra especie. En todas las razas, en todos los continentes, se presentan con una analogía asombrosa, que condujo a los antiguos estudiosos a la ilógica suposición de que habían sido extraídas de un fondo común"[2].

Por tanto, las numerosas y notables semejanzas existentes entre las culturas de los pueblos primitivos en diferentes partes del mundo, eran atribuídas, no a proceso alguno de cultura-contacto, sino a la innata uniformidad de la mente humana, constreñida a seguir en todas las partes la misma línea de evolución. Tylor escribe: *"Las instituciones creadas por el hombre se hallan tan distintamente estratificadas*

[2] D. Brinton, *The Basis of Social Relation: A Study in Ethnic Psychology*, 1902, p. 20.

como la tierra sobre la cual vive. Se suceden en una serie substancialmente uniforme sobre el globo, independientes de lo que parecen ser las diferencias comparativamente superficiales de raza y de idioma, pero modeladas por una naturaleza humana similar actuando a través de condiciones sucesivamente cambiadas en la vida salvaje, bárbara y civilizada"[3]. Por ejemplo, como el totemismo fué hallado en Australia como institución característica de uno de los pueblos más remotos y primitivos del mundo, se suponía que todos los pueblos debían de haber pasado por una etapa similar, y que el totemismo precede en todas partes al desarrollo de instituciones sociales más avanzadas, aun en casos en que no se hallan rastros de él en los tiempos históricos.

De modo que los antropólogos creían, no sólo en la posibilidad de retroceder más allá de la historia, sino que su nueva ciencia proporcionaba una serie de leyes generales que explicaban todo el curso de la evolución social. Consideraban la historia como algo no científico —un simple ensayo literario o la reunión de acontecimientos independientes—, mientras sus propias teorías se mantenían en el nivel más elevado de un método científico exacto. No se percataban de que nada es menos científico que transferir los métodos de una ciencia a otra, y que las teorías de la evolución social separadas de la historia se convierten en meros dogmatismos *a priori*. Sin embargo, su punto de vista reinó durante mucho tiempo sin oposición, y aun hoy mismo no ha perdido su influencia; en realidad, inspira todavía muchas obras popu-

[3] Tylor, *Journal of Anthrop. Inst.* XVIII (1889), pp. 245-272. *Nineteenth Cent.* XL. 1896, pp. 81-96.

lares sobre la evolución humana y el desarrollo de la sociedad y de la cultura. Fué un historiador —F. W. Maitland— el primero en señalar los errores contenidos en el método de la evolución tal como era aplicado a la ciencia social[4]. Demostraba que si se lo aplica a fases más avanzadas de la cultura, conduce obviamente a las conclusiones más extravagantes. Pues si fuera posible, lo cual niega, establecer un orden de sucesión regular e invariable de etapas culturales, aun sería necesario demostrar por la evidencia histórica que un pueblo determinado no había procedido de A a Z sin pasar por las fases intermedias. *"Nuestros antepasados anglosajones no llegaron al alfabeto o al Credo niceno atravesando una larga serie de* etapas, *saltaron hasta el uno y el otro".* Y si esto ocurre con tanta frecuencia en los tiempos históricos, ¿por qué no sería posible en el caso de los pueblos primitivos respecto a la difusión del totemismo, o el conocimiento de los metales?

Creía Maitland que *"poco a poco la antropología deberá elegir entre ser historia o no ser nada"*, y es preciso reconocer que los acontecimientos de los últimos veinticinco años han justificado su opinión. Ha habido una reacción general entre los antropólogos en favor del método histórico, y un retorno a creer en la importancia del contacto cultural y la difusión en la historia del desarrollo social.

Este movimiento ha seguido un curso independiente en diversos países. En la Universidad del propio Maitland, en Cambridge, era representado por el extinto Dr. Rivers, cuya conversión al método his-

[4] W. Maitland, *The Body Politic, in Collected Papers,* III, 285-303.

tórico se debió, no a consideraciones teóricas, sino a la evidencia de sus propias investigaciones en la organización y el desarrollo social de los pueblos melanesios. Llegó a darse cuenta que una cultura primitiva no era el resultado de un simple proceso hacia adelante en la evolución, como le habían enseñado a creer, sino que tenía como antecedente una historia larga y compleja. A fin de comprender la cultura de una tribu melanesia, era necesario reconstruir su pasado social, desenmarañar el tejido de sus costumbres e instituciones hebra por hebra, y retroceder siguiendo cada elemento, hasta la fuente misma. Por este proceso de análisis demostró que esta aparente uniformidad de la cultura encubría toda una serie de movimientos de difusión y asimilación, y que esas regiones remotas habían recibido influencias culturales de los centros de la civilización más elevada del pasado. Sus discípulos, los profesores Elliot Smith y Perry, llevaron este principio aún más lejos, e intentaron demostrar que prácticamente cada elemento de la civilización más elevada, dondequiera que se halle, ha tenido su origen en una fuente común, y que este centro original de difusión debía de hallarse en el antiguo Egipto.

Pero ya algunos años antes que apareciera la obra del Dr. Rivers sobre Melanesia, habíase lanzado en Alemania y Austria un vigoroso ataque contra la antigua teoría de la evolución del desarrollo social, por el profesor Graebner y el Padre Schmidt. En lugar de aislar una clase individual de fenómenos sociales, como hicieron los primeros antropólogos y tratar de obtener una ley inductiva que proporcionara una explicación general para todos los hechos

de ese orden en cualquier región y pueblo en que aparecieran, Graebner estudió cada cultura como un todo objetivo, en el que cada parte estaba en relación directa con las demás. Así substituyó por la noción de un complejo cultural —*Kulturkreis*— un grupo de fenómenos sociales conexos, las ideas elementales de Bastián o las etapas cuasi-geológicas de Tylor, como base de estudio etnológico, e intentó trazar el origen del proceso del desarrollo social, como resultado de la interrelación y expansión de estas unidades primarias.

Aunque la hostilidad extrema de Graebner y Schmidt al principio de evolución y el que negaran la posibilidad de un origen independiente entre rasgos similares de cultura han sido objeto de muchas críticas, sus métodos han sido adoptados en general, y en la actualidad, tanto en la etnología como en la prehistoria, el análisis y la historia de las unidades culturales ha tomado el lugar de los antiguos métodos antihistóricos que intentaron explicar todo el desarrollo social en los términos de una ley uniforme de progreso. Los resultados de los nuevos métodos pueden observarse en los ensayos de los miembros de la escuela americana de antropología, tales como A. L. Kroeber, C. Wissler, R. H. Lowie y A. Goldenwieser, cuyos trabajos merecen un mayor conocimiento en nuestro país. El gran mérito de esta escuela es el de reconocer la complejidad de los problemas del desarrollo cultural, y no haber cedido a la tendencia de supersimplificación que ha sido igualmente la ruina de las escuelas evolucionistas e históricas, como por ejemplo en el caso de las teorías pan-egipcias de los discípulos del Dr. Rivers en Inglaterra.

Pues aun cuando admitimos la importancia de los factores de difusión y del recurso al desarrollo de la cultura, el método histórico nunca puede cubrir todo el campo ni explicar todo el alcance de la cultura. Solamente lleva el problema del origen a una etapa más remota y a un sector más limitado.

En la base de todo desarrollo cultural aun queda la vida de un grupo humano en sus relaciones primarias con su ambiente y sus funciones, y el estudio de estas relaciones sigue siendo la primera tarea del antropólogo o del sociólogo. Los últimos, sin embargo, estaban al principio demasiado preocupados con teorías *a priori* de evolución y de progreso social, para dedicarse a un estudio puramente objetivo de los hechos. Por ejemplo, escritores como MacLennan y Lewis Morgan no se contentaban con demostrar las relaciones de la organización familiar de los pueblos primitivos con su vida económica y cultura general, sino que utilizaban el limitado material de información de que disponían para construir un vasto plan hipotético de evolución desde la promiscuidad primitiva a través del matrimonio por grupos y el matriarcado hasta la familia patriarcal, y llegaron a la conclusión de que la organización social había atravesado substancialmente las mismas fases de desarrollo en todas partes del mundo.

El primer estudio enteramente objetivo de la vida humana en relación a su ambiente geográfico y a sus funciones económicas, fué obra de un hombre que no entendía nada de antropología y simpatizaba poco con las teorías sociológicas anteriores. F. J. Le Play era católico y conservador, a la vez un hombre de fe y un hombre de acción, que amó a su Europa y

quiso llevarla nuevamente al principio de la prosperidad social, que veía peligrar debido a las doctrinas del liberalismo revolucionario. Sin embargo, su método de estudio era más biológico y estaba más en armonía con el espíritu de Darwin que cualquiera de las pretenciosas teorías evolucionistas de escritores como Herbert Spencer o Lewis Morgan.

Su gran obra, *Les Ouvriers Européens*[5], consiste en un estudio detallado de cincuenta y siete familias tomadas como modelo en diferentes partes de Europa, desde los Urales hasta los Apeninos y los Pirineos, basado en la observación directa de su vida económica en su adaptación a la naturaleza y a la organización social. Su atención se fijó especialmente en las ocupaciones naturales primarias, base de la cultura material. Estos tipos fundamentales son seis en total; primero los cazadores y recolectores de alimentos; segundo los pueblos pastoriles; tercero los pescadores de las costas marítimas; cuarto los agricultores; quinto los habitantes de los bosques, y sexto los mineros. No sólo cada uno de estos tipos posee su ambiente geográfico apropiado, de modo que tenemos en Europa los cazadores samoyedos de *las tundras* del Norte, los nómadas tártaros de las estepas orientales, y los pescadores de la costa marítima occidental, sino que cada uno de ellos está representado también en cualquier región natural típicamente civilizada. Tal como lo han demostrado el profesor Geddes y Víctor Branford, que tanto han hecho por introducir y extender los métodos de Le Play en Inglaterra, cada valle regado por un río contiene,

[5] Seis tomos, segunda ed. 1879.

por lo menos virtualmente, y podría decirse en parte, todos los tipos de la ocupación natural, desde el pastor y el minero en las colinas, los leñadores en los montes y los chacareros en las planicies, para llegar a los pescadores en la costa.

El valor de esta clasificación no se limita a las fases primitivas de la sociedad, pues cuanto más elevada es la civilización, más completa es la cooperación entre estos tipos primarios de trabajo; las cualidades sociales formadas por ellos siguen subsistiendo, aun en una sociedad urbanizada, cuyas fuerzas vitales continúan dependiendo en gran parte de esta base rural. Además, los métodos de Le Play están lejos de ser meramente heurísticos. Como lo ha señalado el profesor Geddes, los tres factores que Le Play considera como constituyentes primarios de la vida social —Lugar, Trabajo y Familia o Pueblo—, corresponden a la fórmula biológica Ambiente, Función y Organismo, y de esta manera proporcionan una base para la correlación de la ciencia sociológica y biológica.

En efecto, el proceso del desarrollo de una cultura tiene considerable analogía con el de una especie biológica o subespecie. Un nuevo tipo biológico surge en respuesta a las exigencias del ambiente, tal vez normalmente como resultado de la segregación de una *comunidad* en un ambiente nuevo o variable. (Cómo ocurre esto, sea por selección, adaptación o variación espontánea, no necesitamos averiguarlo). Así también, una cultura, reducida a sus más simples expresiones, es sencillamente la manera de vivir de un pueblo determinado adaptado a un ambiente especial; es el resultado de una comunión íntima entre el hombre y la región en la cual y de la cual vive.

Si esta comunión subsiste sin alteración durante un período bastante largo, producirá no solamente una nueva manera de vivir, sino un nuevo tipo de hombre, tanto una raza como una cultura. Así es cómo en el hemisferio occidental cada zona climática posee su tipo racial específico, los negroides de la floresta tropical, la raza mediterránea en la zona cálida, la raza nórdica en las latitudes frías, y los lapones en las regiones árticas.

Y cada una de estas razas poseía en su origen, en un sentido lato, su propio tipo cultural, de modo que podemos hablar alternativamente de la raza negroide y de la cultura negroide, de la raza nórdica y de la cultura nórdica, de la raza ártica y de la cultura ártica.

Eso sólo es posible, naturalmente, donde las condiciones de segregación han permanecido invariadas durante largos períodos. En otras partes del mundo, por ejemplo en América, un solo tipo racial está difundido desde los trópicos hasta el círculo ártico, con el resultado de que los indios de la selva tropical no poseen la misma adaptación física a las necesidades de su ubicación geográfica, que caracteriza a los negros africanos.

Mas si bien una cultura es algo muy diferente de una raza, todas las culturas contienen virtualmente los gérmenes de una diferenciación racial, hecho que puede explicar la tendencia de las modernas unidades culturales a clamar por una ficticia unidad racial y aun a crear seudo razas tales como la anglo-sajona o la latina. Estas posibilidades no pueden concretarse en los tiempos modernos debido a la falta de aislamiento y al rápido cambio de condiciones. Lo más

que pueden hacer es producir cierto tipo cultural o nacional que se manifiesta en la expresión facial y en el porte, aunque no en caracteres somáticos. Pero en los tiempos prehistóricos las condiciones eran diferentes, y es posible que las tempranas culturas paleolíticas, que poseían una uniformidad tan notable sobre las vastas distancias de espacio y de tiempo, sean el resultado de diferentes maneras de vivir, que también producían una diferencia racial, de modo que la cultura musteriana, por ejemplo, corresponde al proceso de adaptación que produjo el tipo de *"hombre de Neanderthal"*.

Sin embargo, por primitiva que sea una cultura, y por estrechamente que esté modelada por las condiciones geográficas y climáticas, nunca es un mero resultado pasivo de las fuerzas materiales. El factor humano siempre es activo y creador. Ninguna cultura podría parecer más pobre y retrógrada que la de los bosquimanos cazadores en Sud Africa; se diría la reducción de la vida humana a sus esencias más simples. Sin embargo, no es ella necesariamente el producto de las circunstancias exteriores; es el resultado de una actividad inteligente y libre, y se expresa en un arte y un folklore mucho más rico y original que el de muchos pueblos más avanzados. Así también la cultura esquimal del ártico en algún sentido depende absolutamente de su ambiente, aunque al mismo tiempo contituye uno de los ejemplos más notables que pueda mostrar el mundo del triunfo del hombre sobre la naturaleza.

No creemos que la dependencia de un artista con relación a sus materiales sea un signo de debilidad o de falta de talento. Por el contrario, cuanto más gran-

de es el artista, más plenamente se posesiona de su material, y mayor es la perfección con que su trabajo se adapta a las cualidades del medio en que está representado. De la misma manera, la adaptación de una cultura a su ambiente natural no es signo de barbarie. A medida que avanza una cultura, más plenamente se expresa a través de sus condiciones materiales, y más íntima es la cooperación entre el hombre y la naturaleza. En verdad, en las culturas más elevadas, el factor de la diferenciación regional a menudo se define con mayor perfección que en las inferiores. Una cultura cazadora puede ser uniforme en medio continente, mientras una cultura agrícola sedentaria desarrollará nuevos tipos regionales de acuerdo con cada variación de clima y de vegetación. Pues a pesar de que la domesticación de animales y plantas hace al hombre en cierto modo más independiente de la naturaleza, también establece un nuevo vínculo de unión entre ellos. A cada tipo de agricultura, a cada grupo de plantas cultivadas, corresponde una cultura humana especial. El olivo, el don de Atenas, fomentó la cultura helénica, como la palmera datilera fué el Arbol de Vida para el pueblo de Babilonia . El vino y el olivo del Mediterráneo, el arroz y la morera de la China, el coco y el *taro* de las islas del Pacífico, el maíz y el tabaco de la América Central, todos tienen sus formas correspondientes de organización social y de propiedad, ideales de bienestar, hábitos de trabajo y tipos de carácter, así como un ritmo de vida definido que depende del movimiento cíclico del año agrícola.

Esta íntima comunión de la cultura humana con la tierra en que está arraigada se demuestra en todos los aspectos de la civilización material —en la alimentación y en el vestido, en las armas y las herramientas, en las viviendas y campamentos, en los caminos y medios de comunicación. En todas direcciones, el carácter natural de la región determina las formas en que una cultura ha de manifestarse, y a su vez éstas influyen en el carácter de la cultura misma. Sin embargo, si bien el ambiente define una cultura, no la origina. No hay ley automática que haga comprender al hombre las posibilidades de su ambiente, y es aún menos suficiente el factor geográfico para explicar el progreso cultural y el cambio. Si sólo aquél predominara, cada raza poseería su propia manera de vivir, pero ésta sería tan uniforme e invariable como la vida de una especie animal; cuando un pueblo se ha adaptado a su ambiente, quedaría en un estado permanente de equilibrio; su cultura sería un tipo fijo y permanente que se mantendría de generación en generación sin cambios substanciales.

De hecho, la cultura tiende a fijarse en tipos permanentes e invariables, cuando un pueblo queda aislado en su ambiente natural. El factor tiempo carece de importancia, pues el tiempo en sí no es causa de transiciones. La cultura del bosquimano de la selva sud africana, que ya hemos mencionado, muestra notables puntos de semejanza con los del pueblo *capsiano* de España y Africa del Norte en los últimos tiempos paleolíticos. En efecto, hay fundamentos para suponer que es realmente la misma cultura y la misma raza que se han mantenido intactas en el extremo Sur, aunque han sido desterradas de sus antiguas guaridas por la llegada de pueblos más avanzados. Así también es posible que los pueblos árticos hayan preservado los rastros de su tradición cultural que se re-

monta a los cazadores paleolíticos que batían las estepas del Norte de Europa durante el último período glacial.

El hecho de que esta continuidad ininterrumpida de tipo cultural sea excepcional, y no caracterice a todos los pueblos llamados primitivos, se debe ante todo, a que es excepcional el completo aislamiento. Aparte de algunas áreas remotas e inhospitalarias, tales como las estepas del Africa del Sur y de Australia, las regiones árticas y las más tupidas selvas tropicales, cada parte del mundo ha presenciado un largo proceso de contacto y mezclas de pueblos y culturas. La comprensión de la importancia de este factor fué, en el curso de las investigaciones en la historia de la cultura melanesia, lo que llevó al doctor Rivers a rectificar la totalidad de su concepto de las causas de la evolución y del cambio social. *"Llegué a la convicción* —escribe— *de que el concepto común de la evolución independiente, que yo había aceptado tan ciegamente, era ficticio. El testimonio de Melanesia sugiere que un pueblo aislado no cambia ni adelanta, pero que la introducción de nuevas ideas, nuevos instrumentos y nuevas técnicas conduce a un proceso definido de evolución, cuyos productos pueden diferenciarse grandemente de sus constituyentes indígenas o inmigrantes, asemejándose de esta manera el resultado de la cooperación a un compuesto químico más bien que a una combinación física. El estudio de la cultura melanesia sugiere que cuando un proceso de evolución recientemente introducido ha alcanzado cierto grado, comienza a declinar y es seguido por un período de paralización que subsiste hasta que nuevas influencias externas establecen otro período de progreso"*[6].

Este proceso limitado de evolución social es la verdadera explicación de ese carácter cíclico de la vida de las culturas, base de la filosofía de Spengler. El ciclo de asimilación y de cambio necesario para producir una nueva cultura, ocupa un período definido y limitado, y es posible que la notable similitud en la duración de los ciclos culturales, que ha impresionado a tantos pensadores modernos y antiguos, sea debida al hecho de que el proceso de la fusión racial requiere cierto número de generaciones para evolucionar. Pues en la mayoría de los casos, el advenimiento de una nueva cultura es debido no sólo a nuevas influencias, sino a la llegada de un nuevo pueblo, y, en consecuencia, el cambio implica un proceso complejo de readaptación y asimilación racial y social. Debemos tener en cuenta, primeramente la acción de un nuevo ambiente sobre el tipo de hombre y de sociedad que se ha criado en otra región; segundo, las acciones y reacciones de la cultura del pueblo conquistado sobre la de los conquistadores, y tercero, la gradual compenetración de ambos pueblos. Todos estos factores cooperan en la producción de una nueva cultura que no es la de los inmigrantes ni la de los nativos, sino una creación original.

De este modo la formación de una nueva cultura no es simplemente un fenómeno histórico. También tiene un aspect biológico, y puede ser comparada, en algunos aspectos, a la formación de una nueva especie. Si se adapta al ambiente en que está colocada y

[6] Rivers, *Pshychology and Politics,* p. 118.

a las necesidades de la vida que ha de llevar, puede persistir indefinidamente como tipo permanente. Por otra parte, si no llega a alcanzar esta adaptación, se debilitará o desaparecerá. En algunos casos, como el de los colonos vikings en Groenlandia y tal vez también en el de la cultura maya en la América Central, la decadencia de una cultura se debe directamente a que no ha podido soportar el clima adverso o las condiciones geográficas del ambiente. Con mayor frecuencia, sin embargo, el ocaso de una cultura se debe a la desaparición del elemento inmigrante por su completa asimilación por el pueblo conquistado. Esta es la suerte normal de una aristocracia conquistadora, y desde que tantas civilizaciones son creación de una *élite,* a menudo ello es suficiente para explicar los fenómenos de estancamiento y decadencia que con tanta frecuencia siguen a un período de prosperidad cultural.

El doctor Rivers consideraba este factor de importancia preponderante en la historia de la sociedad melanesia. Demostraba cómo la llegada del pueblo Kava en el Sur, y del pueblo Betel en el Norte, habían traído nuevos tipos de cultura al área melanesia, y establecido un proceso de progreso cultural que subsistió hasta que esos elementos hubieron sido completamente asimilados por la población indígena, momento en que la sociedad llegó una vez más a un tipo de cultura estacionaria. Sin embargo, debe recordarse que el caso de Melanesia no es enteramente típico; es una región excepcionalmente remota y atrasada, en la cual la tradición indígena de la cultura era de tipo rudimentario. En muchos casos el pueblo conquistado contribuye tanto o más que los conquistadores a la

formación de una nueva cultura. En estos casos el período que sigue a la llegada del nuevo pueblo es una época de declinación o estacionamiento cultural, y el renacimiento de la cultura es causado por la restauración en ella del elemento indígena. Este es el origen de aquellos súbitos y brillantes resurgimientos de cultura, como vemos en el Renacimiento italiano y en aquel *"Renacimiento"* anterior del siglo VI a. C. cuando la cultura egea despertó a nueva vida después de un período de obscuridad y barbarie que siguió a la era de la invasión dórica.

El ciclo cultural consiste, pues, en tres fases: primero el período de desarrollo, en que los dos elementos no se han fusionado aún, y el pueblo inmigrante conserva la tradición cultural que ha traído consigo; segundo, un período de progreso, en que la cultura florece, fertilizada por los nuevos elementos adquiridos, e inicia un período de actividad creadora; tercero hay un período de madurez, en que los nuevos elementos están completamente asimilados y la tradición original vuelve a imponerse, o cuando una completa fusión de los dos elementos produce la estabilización de un nuevo tipo de cultura.

Por tanto, al querer juzgar la fuerza y permanencia de una cultura, debemos considerar no sólo el carácter de sus instituciones o la calidad de sus realizaciones intelectuales, sino ante todo, su vitalidad interior. La fuerza de una institución política o social, así como la de un estilo artístico, depende, no de su racionalidad abstracta o de su belleza, sino de su comunión con la cultura viviente. La imitación más fiel de una antigua obra de arte no puede hacer revivir un estilo desaparecido una vez que la tradi-

ción viviente ha muerto. Y así como una moda artística o literaria puede ser imitada en una forma externa y artificial, así también un pueblo puede adoptar las formas políticas y sociales de una cultura diferente sin haberlas incorporado vitalmente. Si este proceso es llevado bastante lejos, puede implicar el fin de una cultura viviente, y así resulta posible que un proceso abstracto y superficial señale una declinación vital.

Cuando los sucesores de Alejandro dieron al Asia municipalidades, teatros, gimnasios y escuelas de retórica, no convirtieron a los asiáticos en griegos, pero pusieron fin a las tradiciones culturales indígenas, que sólo subsistieron entre algunos pobres y campesinos. La gran red de instituciones municipales con que los príncipes helenos y más tarde los romanos, cubrían los países conquistados, era una creación mecánica y externa, en comparación con el impulso vital e interno que creó el Estado-Ciudad de los griegos. Lo mismo ocurre con las instituciones representativas, educación universal, periódicos y todas las demás manifestaciones de la civilización moderna. Tenemos que considerar no solamente si una institución es razonable o buena, mas primero y ante todo si *vive*. No puede negarse, por ejemplo, que el moderno sistema representativo tal como existe hoy en el continente europeo, con su complicada representación proporcional y el sufragio universal, es, en abstracto, muy superior al sistema parlamentario inglés del siglo XVIII, con sus absurdos *burgos podridos*, sus anomalías de sufragio y su corrupción. Sin embargo, este último sistema era la expresión viviente de una época y de un pueblo de genio político creador;

era una de las poderosas fuerzas que modelaban el mundo moderno, mientras el primero no tiene relación viviente con su sociedad, y puede ser desechado, como ocurrió en Italia hace poco, en favor de un sistema más primitivo, más profundamente arraigado en las tradiciones del pueblo. Sólo cuando el cambio es la expresión espontánea de la sociedad misma, implica el progreso de la civilización; tan pronto como cesa el desarrollo vital interno de una cultura, el cambio significa muerte.

Cualquiera que mirara el mundo mediterráneo en la era de Pericles, podría haber pensado que el futuro de la humanidad estaba asegurado. El hombre parecía haber llegado al fin a la mayoría de edad, y entrado en la posesión de su patrimonio. Arte, Ciencia, Democracia, todo alcanzaba una magnífica floración en cien ciudades libres; y la promesa del futuro parecía aun más sublime que las realizaciones del presente. Pero en el preciso momento en que todo el mundo mediterráneo estaba dispuesto a recibir el nuevo conocimiento y los nuevos ideales de vida y de arte, cuando los bárbaros de todo el mundo se volvían hacia las ciudades helénicas como centros de poder y de luz, toda esta promesa se malogró. El helenismo decayó desde su interior. Las ciudades libres se vieron divididas por odios mutuos y por guerras de clases. No tuvieron lugar para los más grandes espíritus de la época —tal vez los más grandes de todas las épocas— que se vieron obligados a ponerse al servicio de tiranos y reyes. De este modo la ciencia helénica se encontró reducida a menesteres domésticos en la corte de los faraones macedonios en Alejandría, y las ciu-

dades libres cayeron bajo el poder de cualquier *"condottiere"* afortunado.

¿A qué se debió esa súbita desaparición de la civilización helénica? En mi opinión, a ninguna de las causas externas aducidas, la guerra del Peloponeso, la introducción de la malaria, la erosión de la tierra. Estas fueron, cuando más, causas secundarias. Ni fué tampoco, como dice el profesor Gilbert Murray en su interesante libro sobre la religión griega, debida a una *"pérdida de energía"*. El motivo es más profundo: la civilización helénica decayó, no por falta de energía sino por falta de vida. Estando aún la ciencia griega en plena florescencia, la vida del mundo helénico comenzó a marchitarse desde la raíz, y bajo el brillo superficial de la filosofía y la literatura, las fuentes de vida del pueblo iban secándose. La fuerza de la cultura helénica tenía una base regional y agraria. El ciudadano no era solamente propietario sino también, labriego, y aun su religión era inseparable de las tumbas familiares y del altar del héroe local. A la vista de los escritores del período clásico, el griego típico no era el sofista o el inquieto mercader levantino, sino el rudo aldeano aqueo o el noble dorio, no menos rural, los *hombres que combatían en Maratón* y en Platea. Pero en los dos siglos que van de la Guerra Médica al período helenítico, los griegos habían dejado de ser un pueblo agrícola y se habían convertido en una nación de habitantes urbanos. La campaña se vió despoblada y la tierra fué cultivada por esclavos, mientras la clase ciudadana, diezmada por la guerra civil y las revoluciones políticas, se había refugiado en las ciudades o emigrado a las tierras recientemente conquistadas en Oriente.

A medida que la civilización helénica iba decayendo, vemos la desaparición gradual de aquellos tipos vitales característicos que personificaban el espíritu de la cultura, la decadencia de las instituciones tradicionales y el debilitamiento de la vida activa y excepcional del estado-ciudad regional, para convertirse en una sociedad cosmopolita informe, sin raíces en el pasado ni contacto con región especial alguna, una sociedad que era común a todas las grandes ciudades desde la Mesopotamia hasta la bahía de Nápoles; de aquí la degradación del tipo griego. El pueblo no está ya representado por el soldado-ciudadano, que derribó el poder de Persia, sino por el *"griego famélico"* de la sátira de Juvenal, sábelotodo, desde la retórica hasta el baile en la cuerda floja. En lugar de ser por naturaleza el heleno el amo y el bárbaro el esclavo, vemos al centurión persa, *el gran Vulfenius, ofreciendo, con una carcajada, un penique falso por cien griegos.*

Sin embargo, a través del período de esta declinación vital, perduraron las realizaciones intelectuales de la civilización helénica, y la cultura griega, en una forma abstracta y uniformada, continuaba extendiéndose hacia Oriente y Occidente, aun más que en los días de su fuerza viva.

Si el progreso intelectual —o por lo menos un alto grado de realización científica— puede coexistir con la decadencia vital, si una civilización puede destruirse desde su interior, entonces las suposiciones optimistas de los dos últimos siglos respecto al porvenir de nuestra civilización moderna, pierden su validez. El destino del mundo helénico nos está advirtiendo que las civilizaciones intelectualmente más avanza-

das de Occidente pueden ser inferiores en cuanto a valor de supervivencia, con relación a las culturas orientales más rudimentarias.

Pues hay una diferencia vital entre el estancamiento de una civilización como la del Egipto o de la China, después de clausurado su ciclo cultural de formación y de progreso, y la disolución orgánica de una cultura, tal como observamos en el caso de la antigua Grecia y de Roma. Las culturas de China y de Egipto sobrevivieron por miles de años porque conservaban intactos sus fundamentos. Por la organización hierática fija de sus relaciones sociales, consagraban las funciones más simples y humildes con un carácter religioso y tradicional. Pero las civilizaciones clásicas descuidaban las raíces de su vida con una concentración prematura en el poder o en la fuerza, de modo que su conquista temporaria del mundo exigía como tributo la degeneración y tal vez la destrucción de sus propios órganos sociales.

Este es un ejemplo extremo de los peligros resultantes de la urbanización de una cultura, pero un proceso similar puede ser observado en muchos otros casos de decadencia social.

Primero viene la concentración de la cultura en la ciudad, resultando un gran aumento de la actividad cultural; pero a esto sigue el descenso del nivel de cultura en el país y la dilatación del abismo entre ciudadanos y campesinos. En algunos casos como en la antigua Grecia, esto equivale a una gradual pero completa rebarbarización del país; en otros —como en Rusia desde Pedro el Grande y en el Oriente helenístico desde Alejandro— los campesinos permanecen adictos a las tradiciones de la cultura nativa, mientras

los habitantes de la ciudad adoptan una civilización urbana uniformada, recibida del exterior. En la última fase las ciudades pierden todo contacto económico y vital con la región en que se hallan situadas. Se han vuelto parásitas; dependen menos de la naturaleza y más de un sistema político y económico artificial.

Este proceso de degeneración urbana es una de las mayores fuentes de debilidad en nuestra moderna cultura europea. Nuestra civilización se torna amorfa y sin vida porque ha perdido sus raíces y no posee ya ritmo vital ni equilibrio.

La crudeza y fealdad de nuestra vida europea moderna es el signo de una inferioridad biológica, de una adaptación insuficiente o falsa al ambiente, todo lo cual produce tensión, desgaste infructuoso, rebelión o fracaso. Del mismo modo que una civilización mecánica o industrial tratará de eliminar todos los movimientos inútiles al trabajo, a fin de que el operador sea el complemento perfecto de su máquina, así una civilización vital hará que cada función y cada acto participe de la gracia y belleza vitales. En una gran proporción esto es enteramente instintivo, como en la gracia de los trabajos agrícolas, arado, siembra, siega; pero es también objeto del esfuerzo consciente en las grandes culturas orientales —como en la caligrafía de los escribas musulmanes y en la complicación de la etiqueta social en Oriente. ¿Por qué un corredor de bolsa es menos hermoso que un guerrero homérico o un sacerdote egipcio? Porque aquél está menos incorporado a la vida; no es inevitable, sino accidental, casi parásito. Cuando una cultura ha demostrado sus verdaderas necesidades y organizado sus funciones vi-

tales, cualquier oficio es hermoso. Otro tanto pasa con la indumentaria: el arreo victoriano de sombrero de copa y levita, sin duda expresó algo esencial en la cultura del siglo XIX, y de ahí que se extendiera por todo el mundo como no había ocurrido con ninguna otra moda. Acaso nuestros descendientes crean reconocer en ella alguna extraña belleza asiria, emblema de la gran época despiadada que la creó; pero sea como fuere, carece de la belleza directa e inevitable que debe tener toda indumentaria, porque, como la cultura que la originó, estaba desconectada de la vida natural y de la vida humana.

Ninguna civilización, por avanzada que sea, puede descuidar esos cimientos últimos que son la vida de la naturaleza y la región natural de que depende su bienestar social, pues aun las más elevadas realizaciones de la ciencia, del arte y de la organización económica de nada valen para contrarrestar la decadencia, si las funciones vitales del organismo social son las que declinan. El progreso aparente trae consigo a menudo un proceso de degeneración o descomposición social, que destruye la estabilidad de una civilización; pero como insistía Le Play, este proceso no es inevitable. Por grande que haya sido esa degeneración, siempre hay posibilidad de regeneración si la sociedad recobra su equilibrio funcional y restablece el perdido contacto con la vida de la naturaleza.

Faltan pp. 93-96, fueron sustituidas por las pp. 75-79 de la edición Huemul, Buenos Aires, 1964 de *Progreso y Religión*.

CAPÍTULO IV

EL ESTUDIO COMPARATIVO DE LAS RELIGIONES Y EL ELEMENTO ESPIRITUAL EN LA CULTURA

Hemos visto en el capítulo anterior que la cultura, aun en sus formas más elevadas, depende en último grado y está subordinada a factores físicos. El hombre, como cualquier otra forma de vida animal, es un ser de costumbres, herencia y función, y en consecuencia su cultura no es una construcción intelectual abstracta, sino una organización material de la vida, sometida a las mismas leyes de desarrollo y decadencia, de *generación y corrupción*, que el resto del mundo material.

Podría parecer a primera vista que esto conduce a una concepción absolutamente determinista de la historia, que no deja lugar al designio racional ni a la libre cooperación de la mente humana. Y ésta es ciertamente la conclusión lógica de la noción de Spengler de la cultura, que subordina la inteligencia humana y la libertad a la operación cíclica de una ciega ley del destino. Aun más, si aceptamos los postulados del antiguo materialismo científico, debemos considerar los aspectos intelectual y espiritual de la cultura como secundarios y derivados. El proceso vital de la cultura sería tan exclusivamente físico como

el proceso de la digestión, y las razones y emociones que parecen gobernarla no serían más determinantes que la sensación de placer que acompaña a la asimilación de alimentos con relación a la nutrición del cuerpo.

Sin embargo, como ya hemos visto, los materialistas mismos se han mostrado remisos en sacar esta conclusión aparentemente obvia. En verdad no intentaron reducir la vida humana a una actividad puramente instintiva, ni desestimaron el papel de la razón humana en el desarrollo social. Es cierto que durante los últimos treinta años la reacción ante el intelectualismo excesivo de la filosofía idealista ha producido una exageración similar en la dirección opuesta, y ha habido una tendencia a menospreciar la importancia del elemento racional en la vida humana. Sin embargo, todas las tentativas de esta naturaleza tienen un alcance sólo parcial y afectan el problema de los orígenes más bien que la validez de los resultados. El behaviorista puede describir el pensamiento como la omisión de la palabra y la palabra como la omisión del gesto; el psicoanalista puede ver en las aspiraciones más ideales la obra secreta de un complejo sexual reprimido, pero cada uno de ellos admite implícitamente la posibilidad de alguna racionalización de la experiencia, puesto que de otra manera destruiría los argumentos de su propia teoría para explicar hechos.

Nadie negará que nuestro moderno sistema de vida ha sido profundamente afectado por las maquinarias, que las maquinarias presuponen la ciencia de la mecánica, y que la mecánica es imposible sin las matemáticas; y si ello es así, es imposible negar que la acción puede ser afectada por el pensamiento en otras etapas del proceso cultural. Por mucho que nos remontemos en la historia de la humanidad, siempre encontraremos una posibilidad de modificación de la vida humana por el pensamiento y la invención. El descubrimiento de la agricultura y la domesticación de animales transformó la cultura humana tan radicalmente como el advenimiento de las nuevas técnicas científicas e industriales. Y en una etapa anterior —en el despertar de la humanidad— se hallan aquellos grandes descubrimientos primitivos para el uso del fuego, de las herramientas, de armas, de vestidos, que prepararon el camino para que el hombre llegara a conquistar la naturaleza.

Ni puede suponerse que esas invenciones prácticas fueron la primera o única manifestación de una actividad específicamente humana. Si el hombre es esencialmente un animal que debe usar herramientas, tan herramienta es desde el principio la del artista, como la del labrador. Ya mucho antes de que el hombre aprendiera a construir casas, a labrar la tierra o a domesticar animales, era un artista cuyo talento no debe menospreciarse, según sabemos por los restos de las magníficas pinturas halladas en las cavernas de los tiempos paleolíticos. Pero el arte de los primitivos no es solamente una concesión al instinto estético; tiene un objeto rigurosamente práctico —hasta podría decirse racional. Su objeto no es dar placer o reproducir lo que el hombre ve, sino ejercer el poder del hombre sobre la naturaleza externa. Así, con toda probabilidad, las pinturas de animales del período paleolítico fueron concebidas como el medio mágico mediante el cual el cazador primitivo ponía un hechizo sobre su presa y adquiría el poder de superar la fuerza y la astucia de los animales salvajes. Aún hoy, entre los pueblos de cultura inferior, tales como los negros y los nativos de Australia y Melanesia, el arte es casi sin excepción la expresión exterior de una estricta tradición ritual o ceremonial que gobierna la vida entera de un pueblo. Los primitivos exploradores y etnólogos podían suponer que los pueblos menos civilizados vivían una existencia casi completamente material, ocupada por la satisfacción de sus necesidades materiales. *"Sólo piensa en las cuestiones inmediatamente relacionadas con diarias necesidades materiales"*, es una observación típica citada

Faltan pp. 93-96, fueron sustituidas por las pp. 73-79 de la edición Huemul, Buenos Aires, 1964 de *Progreso y Religión.*

por Herbert Spencer en su reconstrucción de la mentalidad primitiva [1]. Pero un conocimiento más íntimo de la vida de los pueblos primitivos nos da una impresión muy diferente. De pueblos como los australianos, cuya cultura material es la mínima imaginable, y considerados por los primeros colonizadores europeos como enteramente desprovistos de religión y de moralidad, apenas por encima del nivel de las bestias, se sabe ahora que poseían una riqueza de ceremonial que sobrepasaba en elaboración a las prácticas religiosas de muchos pueblos avanzados. Sus ceremonias a menudo duraban meses enteros, y determinaban todo el ritmo de la vida social, proporcionando el incentivo principal del trabajo organizado y de la actividad colectiva.

En realidad, el indígena de Australia central está tan lejos de la preocupación de sus necesidades corporales inmediatas, consideradas por Herbert Spencer como la característica de la mentalidad primitiva, que la parte más importante de su vida es la que está dedicada a la observancia del ceremonial. Sus pensamientos están concentrados, no en lo que concierne a su vida presente, sino en ese misterioso mundo de ensueño del Alcheringa, patria de sus antepasados totémicos, padres y creadores del mundo del hombre. Así Spencer y Gillen escriben: *"Desde el momento de la iniciación, su vida está definitivamente dividida en dos partes. Ante todo tiene lo que podríamos denominar vida ordinaria, común a todos los hombres y mujeres, relacionada con la obtención de alimentos y el cumplimiento de sus funciones. Pero por otro lado tiene lo que gradualmente llega a ser de mayor importancia para él, y ésta es la parte de su vida dedicada a cuestiones de naturaleza sagrada o secreta. A medida que avanza en su edad su intervención en éstas es cada vez mayor, hasta que finalmente este lado de su vida ocupa la mayor parte de sus pensamientos. Las*

[1] *The Principles of Sociology*, I, p. 79.

ceremonias sagradas, que parecen cuestiones muy triviales al hombre blanco, son las más serias para él. Todas están relacionadas con los grandes antepasados de la tribu, y está firmemente convencido de que cuando le toque el turno de morir, su parte espiritual retornará finalmente a su antiguo hogar alcheringa, donde estará en comunión con ellos hasta el momento en que considere adecuado efectuar su reencarnación" [2].

Es evidente que este desarrollo complicado del ceremonial y de la fe no puede ser deducido simplemente de las influencias del ambiente australiano y de las necesidades materiales de la vida salvaje. Está condicionado por ellas, pero tiene un origen y una historia independientes que podrían haber seguido un curso distinto, aunque las condiciones raciales y geográficas hubieran permanecido invariadas. Ni podemos creer que este desarrollo fuera, tal como lo sostenía Durkheim, puramente colectivo, en el que la conciencia individual quedaba anulada en la de la multitud. Es imposible excluir de una etapa cualquiera de desarrollo religioso el factor de pensamiento individual y dirección superior.

La influencia del hombre excepcional —hasta podríamos decir genial, sea como organizador, maestro o profeta— se observa entre los salvajes tanto como entre las civilizaciones avanzadas, y el hecho de que una cultura primitiva, tal como la de los australianos del centro, pueda estar fija en una rigidez bizantina de formalismo ritual, no excluye la posibilidad de que en una época haya atravesado un período de formación durante el cual recibió la impresión de las mentes creadoras individuales.

Este aspecto interior de una cultura modela sus rasgos más distintos. La unidad de una cultura se basa no solamente en una comunidad de lugar —el am-

[2] B. Spencer y F. J. Gillen, *The Northern Tribes of Central Australia*, 1904, págs. 33-4.

Faltan pp. 93-96, fueron sustituidas por las pp. 75-79 de la edición Huemul, Buenos Aires, 1964 de *Progreso y Religión*.

que la parte más importante de su vida es la que está dedicada a la observancia del ceremonial. Sus pensamientos están concentrados, no en lo que concierne a su vida presente, sino en ese misterioso mundo de ensueño del Alcheringa, patria de sus antepasados totémicos, padres y creadores del mundo del hombre. Así Spencer y Gillen escriben: *"Desde el momento de la iniciación, su vida está definitivamente dividida en dos partes. Ante todo tiene lo que podríamos denominar vida ordinaria, común a todos los hombres y mujeres, relacionada con la obtención de alimentos y el cumplimiento de sus funciones. Pero por otro lado tiene lo que gradualmente llega a ser de mayor importancia para él, y ésta es la parte de su vida dedicada a cuestiones de naturaleza sagrada o secreta. A medida que avanza en edad su intervención en éstas es cada vez mayor, hasta que finalmente este lado de su vida ocupa la mayor parte de sus pensamientos. Las ceremonias sagradas, que parecen cuestiones muy triviales al hombre blanco, son las más serias para él. Todas están relacionadas con los grandes antepasados de la tribu, y está firmemente convencido de que cuando le toque el turno de morir, su parte espiritual retornará finalmente a su antiguo hogar alcheringa, donde estará en comunión con ellos hasta el momento en que considere adecuado efectuar su reencarnación"*[2].

Es evidente que este desarrollo complicado del ceremonial y de la fe no puede ser deducido simplemente de las influencias del ambiente australiano y de las necesidades materiales de la vida salvaje. Está con-

[2] B. Spencer y F. J. Gillen, *The Northern Tribes of Central Australia*, 1904, pp. 33-4.

dicionado por ellas, pero tiene un origen y una historia independientes que podrían haber seguido un curso distinto, aunque las condiciones raciales y geográficas hubieran permanecido invariadas. Ni podemos creer que este desarrollo fuera, tal como lo sostenía Durkheim, puramente colectivo, en el que la conciencia individual quedaba anulada en la de la multitud. Es imposible excluir de una etapa cualquiera de desarrollo religioso el factor de pensamiento individual y dirección superior.

La influencia del hombre excepcional —hasta podríamos decir genial, sea como organizador, maestro o profeta— se observa entre los salvajes tanto como entre las civilizaciones avanzadas, y el hecho de que una cultura primitiva, tal como la de los australianos del centro, pueda estar fija en una rigidez bizantina de formalismo ritual, no excluye la posibilidad de que en una época haya atravesado un período de formación durante el cual recibió la impresión de las mentes creadoras individuales.

Este aspecto interior de una cultura modela sus rasgos más distintos. La unidad de una cultura se basa no solamente en una comunidad de lugar —el ambiente común, la comunidad de trabajo, la función común—, y una comunidad de sangre —la raza común—; ella surge sobre todo de una comunidad de pensamiento. Pues una cultura, aun del tipo más rudimentario, nunca es simplemente una unidad material. Implica no sólo cierta uniformidad en la organización social y en la forma de vida, sino también una disciplina social continua y consciente. Aun el idioma común, indispensable a cualquier clase de vida social, sólo puede evolucionar en siglos de esfuerzo

racional cooperativo. Generaciones de pensamiento y acción en común han producido una terminología, un sistema de clasificación y aun una escala de valores que a su vez se imponen sobre las mentes de todos los que se hallan bajo su influencia, lo que justifica el antiguo dicho de que un nuevo idioma es un alma nueva. Pero no es sólo en esta forma que halla expresión el pensamiento común de una sociedad; también está el concepto común de la realidad, de la vida, que aun en las sociedades más primitivas se expresa por medio de prácticas mágicas y creencias religiosas, y que en las culturas más elevadas aparece en una forma más plena y consciente, en la religión, en la ciencia o en la filosofía. De esta manera el factor intelectual define la evolución de toda sociedad. Es el elemento activo y creativo en la cultura, ya que emancipa al hombre de las leyes puramente biológicas que gobiernan el desarollo de las especies animales y al permitirle acumular un capital creciente de saber y de experiencia social, le da un dominio progresivo sobre su ambiente material.

Es verdad que nunca es independiente de este último, desde que el elemento intelectual en una cultura es substancial con su substrato material, en la misma forma que la mente del individuo es consubstancial con su cuerpo. Pero tal como la mente individual gobierna al cuerpo, así también el elemento intelectual es el alma y el principio de formación de una cultura. Dos pueblos pueden poseer un ambiente geográfico común y un tipo racial común, y sin embargo diferir completamente en cultura, si no comparten la misma tradición intelectual. Hemos visto países enteros pasar de una cultura a otra sin cambio fundamental de

población, y también en el caso del Islam, vemos una nueva actitud de vida, que primero surgió en la árida planicie de Arabia, transformando las vidas y la organización social de los montañeses eslavos del Bosnia, del pirata malayo de las Indias Orientales, de los mercaderes altamente civilizados de Persia e India del Norte, y de las bárbaras tribus negras del Africa. Las últimas barreras entre los pueblos no son las de razas, lenguas o regiones, sino las diferencias de miras y de tradiciones, observadas en el contraste de helenos y bárbaros, judíos y gentiles, musulmanes e hindúes, cristianos y paganos. En todos estos casos hay un concepto diverso de la realidad, normas morales y estéticas diferentes, en una palabra, un mundo interior distinto. Detrás de cada civilización hay una visión —una visión que puede ser el fruto inconsciente de generaciones de pensamiento y acción en común, o que puede haber surgido de la súbita inspiración de un gran poeta o pensador. La experiencia de Mahoma en la caverna del Monte Hira, cuando vió la vida humana tan transitoria como el aleteo de un mosquito en comparación con el esplendor y el poder de la Unidad Divina, ha modelado la existencia de una gran parte de la raza humana desde entonces. Pues un pueblo que ha oído tres veces por día durante mil años la voz del almuecín proclamando la unidad de Dios, no puede vivir la misma vida o ver con los mismos ojos que el hindú que adora la vida de la naturaleza en innumerables formas y ve el mundo externo como una manifestación del juego recíproco de fuerzas sexuales cósmicas.

Pero mientras un cambio intelectual o espiritual producirá reacciones de gran alcance sobre la cultura

material de un pueblo, un cambio puramente externo o material producirá poco efecto positivo a menos que tenga algún arraigo en la vida psíquica de una cultura. Es bien sabido que la influencia de la civilización material de la moderna Europa sobre un pueblo primitivo no conduce normalmente al progreso cultural. Por el contrario, a menos que sea acompañado por un proceso gradual de educación y asimilación espiritual, destruirá la cultura que ha conquistado. Un pueblo sólo puede utilizar nuevos conocimientos o nuevas técnicas si son puestas en relación con el espíritu de su cultura y su actitud general de vida. Se ha recogido un interesante ejemplo de esta índole recientemente, de una tribu en Papua puesta en contacto con la telegrafía sin hilos. Sus mentes fueron tan poderosamente impresionadas por la invención que intentaron imitarla, produciendo un modelo completo de instalación de telégrafo sin hilos, con sus mástiles; pero transformaron su objeto de acuerdo con la idea dominante de su propia cultura, y la utilizaron como medio para ponerse en comunicación con los espíritus de sus muertos. En esta forma, el último triunfo de la ciencia europea se convirtió en sus manos en un simple accesorio de la técnica mágica de la tradición cultural indígena.

Los cambios vitales en la cultura son los que vienen de su interior, y en consecuencia el mayor de todos los agentes del progreso cultural es la mente humana. Esto podría parecer a primera vista un retorno al antiguo punto de vista intelectualista, que inspiró a los filósofos y a los sociólogos de los siglos XVIII y XIX, y del que ya hemos tratado en el capítulo I. Pero los hombres como Helvecio, Condorcet y Buckle, conce-

bían el elemento racional en la historia en un sentido distinto del que aquí sugerimos. Por ejemplo, Buckle considera el aumento de saber y el descubrimiento científico como de máxima importancia, y niega a la moral, a la religión, a la literatura y al gobierno cualquier influencia vital sobre el progreso humano. Son ellos los resultados de una cultura, no sus causas. Aun va bastante lejos para sostener que el descubrimiento de la pólvora ha hecho más para enaltecer la causa de la paz, que todas las prédicas cristianas.

En realidad, es fácil ver que el conocimiento científico y el espíritu de la crítica racional, a pesar de la vasta influencia que han tenido sobre el reciente desarrollo de nuestra propia civilización, son de importancia muy limitada en otras épocas y culturas. Si debemos estimar la importancia del elemento intelectual en la cultura, debemos ampliar el concepto de la mente humana para incluir en él todo el dominio de la conciencia, desde el primer esfuerzo confuso para correlacionar los datos de la experiencia sensible hasta las más elevadas realizaciones del intelecto especulativo.

El proceso de reducción de la multiplicidad y heterogeneidad ininteligible del mundo sensible al orden y a la unidad, es coextensivo con la historia de la humanidad. Nunca se completa, desde que hay un elemento irreductible que escapa a los mayores esfuerzos de la ciencia y la filosofía, mas por otra parte ha estado progresando desde que el hombre comenzó a dar nombres a las cosas, a clasificarlas y a expresar su experiencia por medio del lenguaje. Desde el despertar de la cultura primitiva los hombres han

intentado, aun en formas rudas o simbólicas, comprender las leyes vitales y adaptar su actividad social a su trabajo. Pero el hombre primitivo no miraba el mundo externo a la manera moderna, como un sistema pasivo y mecánico, un escenario para las energías humanas, mera materia que espera ser moldeada por la mente humana. Lo veía como un mundo viviente de fuerzas misteriosas, más grande que el suyo, a cuyo aplacamiento y servicio estaba dedicada su vida. Y la primera necesidad de un pueblo, no menos importante que el alimento o las armas, es la preparación psíquica o técnica que capacita al hombre para entrar en comunicación con estos poderes sobrehumanos y volvérselos propicios. Como ha dicho Durkheim, la religión es la matriz de donde provienen todos los gérmenes de la civilización humana. *"Desde que ha sido hecha para abarcar toda la realidad, tanto el mundo físico como el mundo moral, las fuerzas que mueven los cuerpos, así como las que mueven las mentes han sido concebidas en una forma religiosa. Así es como los más diversos métodos y prácticas, tanto las que hacen posible la continuación de la vida moral (leyes, moralidad y arte) y las que sirven a la vida material (ciencias materiales, técnicas y prácticas) derivan directa o indirectamente de la religión". "Desde el momento en que los hombres tienen una idea de que hay relaciones internas entre las cosas, la ciencia y la filosofía se vuelven posibles. La religión abrió el camino para ellas"*[3].

La razón de esto, sin embargo, no es como Durkheim nos lo podría hacer creer, que la religión no es

[3] E. Durkheim, *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa* (trad. inglesa) pp. 223-237.

otra cosa que la divinización de la conciencia social. Por el contrario, si bien la vida social depende de la religión, la esfera de la religión es la que se halla fuera del control social, y el instinto religioso primario es el que depende de los poderes sobrehumanos. Este sentido es aun más fuerte en el hombre primitivo que entre los pueblos de cultura más elevada, puesto que estos últimos siempre poseen cierta autonomía en relación con el mundo exterior, mientras el salvaje vive en un estado de dependencia permanente de fuerzas que no puede comprender ni controlar. Está rodeado por potencias misteriosas que se manifiestan tanto en la naturaleza externa y en su conciencia interior, en tierra y cielo, en bestias y plantas, como en sueños y visiones y en los espíritus de los muertos. De aquí que la religión primitiva se caracterice por su universalidad y su vaguedad y es imposible aislar un tipo único definido de creencia y práctica religiosa como fuente y punto de partida de todo el desarrollo.

Los escritores modernos que estudian la antropología y el pensamiento antiguo se han inclinado a suponer que la religión es un fenómeno secundario y que la más temprana actitud del hombre ante la realidad era una especie de materialismo empírico. Así la teoría clásica de la escuela evolucionista de los antropólogos desde Tylor hasta Frazer, atribuye el origen de la religión a un terror supersticioso a los fantasmas, que gradualmente derivó del temor al espíritu de los muertos, de modo que todos los fenómenos extraños o terribles en la naturaleza eran mirados como la obra personal de espíritus similares. Por tanto, en las palabras de Tylor, el concepto del alma humana sirvió de modelo a las ideas del hombre acerca de las cuestiones espirituales en general, *"desde el más pequeño gnomo que salta sobre la hierba, hasta el supremo Creador y Señor del Mundo —el Gran Espíritu"*[4].

Esta explicación parecía proporcionar una clave simple para todo el procedimiento de la evolución religiosa, y es fácil comprender cuán atrayente debe de haber parecido a los contemporáneos de Darwin y de Herbert Spencer. Pero un estudio más detallado de las culturas primitivas ha demostrado que es imposible aislar una creencia única o aun un tipo particular de creencias como la fuente y punto de partida de la evolución religiosa. Toda la mentalidad del hombre primitivo es religiosa, y la creencia en los espíritus personales sólo es un aspecto de su pensamiento. Su concepto de la realidad nunca está limitado a lo que ve y toca. Lejos de ser materialista, es para él un esfuerzo pensar en términos de materia, como decía María Kingsley. *"Su mente considera que las cosas ocurren debido a la acción del espíritu sobre el espíritu. Nosotros pensamos que las cosas suceden por acción de la materia sobre la materia... El inglés está constricto por las circunstancias a percibir la existencia de un mundo material (externo). El africano considera el espíritu y la materia como enteramente unidos, con la única diferencia que la materia es la forma más baja del espíritu"*[5].

Entre los pueblos más avanzados de la cultura primitiva este concepto de la naturaleza espiritual de la realidad llega a una expresión casi filosófica; un sacer-

[4] E. B. Tylor, *Primitive Culture,* II, pp. 109 y ss.
[5] M. Kingsley, *West African Studies,* p. 330 (2ª ed.).

dote dakota explicó a James Walker que las formas que vemos no son las formas reales, sino solamente su *tonwapi,* es decir la manifestación del poder divino que las mueve. Pues cada objeto en el mundo tiene espíritu y ese espíritu es Wakan —el poder divino— que procede de los seres wakan, superiores a la humanidad, del mismo modo que la humanidad es superior a los animales. Aun más notable es la creencia de los maoríes, de que el mundo exterior es la aureola o el reflejo de los dioses. Elsdon Best relata que un misionero dijo a un maorí que su religión era falsa, puesto que enseñaba que todas las cosas tenían alma; a lo cual respondió el maorí: *"Si cada cosa no estuviera poseída por la* wairua *de un* atua *—la sombra de un Dios— esa cosa no podría tener forma".* Lo que nos hace conocer un objeto material no es su naturaleza física sino el espíritu que la posee. Además, cada ser posee un elemento eterno —*"la* toiora *del mundo perdurable"*— y la toiora del universo no es otra cosa que el alma del Dios Supremo —Io, el Auto Determinado[6].

Estas ideas no son, naturalmente, representativas del hombre primitivo; parecen representar el tipo de especulación más avanzado que pueda hallarse entre los pueblos de cultura inferior. Sin embargo, expresan una visión de la realidad que existe en una forma vaga y confusa entre los pueblos primitivos. En todas partes hallamos la creencia de que existe detrás de la apariencia de las cosas, un mundo misterioso de fuerzas espirituales y sobrenaturales, que gobierna el curso de la naturaleza y la vida del hombre.

[6] P. Radin, *Primitive Man as Philosopher,* pp. 252-5.

Entre los pueblos más adelantados estas fuerzas son consideradas en una forma más personal e individualizada como seres espirituales, tales como los *Amos* o *Dueños* de los pueblos paleosiberianos, los espíritus guardianes de los indios de las praderas, y los dioses locales de la naturaleza de los pueblos politeístas en todo el mundo. Pero hay también una forma menos desarrollada de religión primitiva que imagina el poder sobrenatural más allá del mundo como una vasta unidad no diferenciada. Aun los koriaks de Siberia, que conciben a sus deidades en una forma más o menos personal, las llaman no sólo *"El Amo en las Alturas",* o *"El Hombre del Trueno",* sino también *"El Universo", "El Ser Exterior", "El que existe", "Existencia" y "Fuerza".* En Africa el Yok del Lango, el Mulungu del Yao y el Engai del Masai —para dar sólo algunos ejemplos—, no son tanto el título de un dios sino el nombre de un poder sobrenatural no diferenciado que se demuestra a la vez en la magia, en las operaciones de la naturaleza y en los espíritus de los muertos.

Pero entre los pueblos cazadores de la América del Norte este concepto de un vago poder sobrenatural difundido en toda la naturaleza ha alcanzado su expresión más definida bajo nombres tales como Orenda entre los iroqueses, Wakan entre los sioux, Manito entre los algonquinos, Coen entre los atabascos y Yok entre los tlingits. Así Swaton escribe de las indios tlingits de Alaska: *"Los tlingits no dividen el universo arbitrariamente en secciones diferentes gobernadas por otros tantos seres sobrenaturales. Por el contrario, el poder sobrenatural los impresiona como una vasta inmensidad, única e impersonal, inescrutable en*

cuanto a su naturaleza, pero que al manifestarse al hombre toma forma personal y hasta podría decirse forma humana, en cualquier aspecto en que se muestre. Así el espíritu del firmamento es el océano de la energía sobrenatural como se manifiesta en el cielo, el espíritu del mar según se manifiesta en el mar, el espíritu del oso como se manifiesta en el oso, el espíritu de la roca como se manifiesta en la roca, etc. Esto no quiere decir que el tlingit razona esto conscientemente, o formula una unidad en lo sobrenatural, pero esto parece ser su sentimiento no expresado. Por esta razón sólo hay un nombre para este poder espiritual, Yok, un nombre que es dado a cualquier manifestación específica de poder sobrenatural, y a esta percepción o sentimiento reducida a personalidad parece estar generalmente ligada la idea del "Gran Espíritu".

"Esta energía sobrenatural debe ser cuidadosamente distinguida de la energía natural y no debe confundirse con ella. Es verdad que la primera es considerada capaz de producir resultados similares a la segunda, pero en la mente del tlingit, la diferencia entre las dos es tan grande como para nosotros. Una roca despeñándose por la ladera o un animal que corre no es una manifestación de energía sobrenatural, aunque si algo peculiar se asociara a estas acciones, algo fuera de la experiencia habitual de los indios respecto a estos fenómenos, podría pensarse en lo sobrenatural"[7]. Un jefe dakota dió la siguiente explicación

[7] J. R. W. Swanton, *Social Conditions, Beliefs and Linguistic Relations of the Tlingit Indian,* en el *26th Annual Report of Bureau of American Ethnology,* pp. 451-2, nota.

de las creencias de los indios a Alice Fletcher[8]: *"Todas las cosas según se mueven de tiempo en tiempo, se detienen aquí y allá. Un pájaro que vuela se detiene en un lugar para hacer su nido y en otro lugar para descansar de su vuelo. Un hombre que camina se detiene donde quiere. Así se ha detenido el dios Wakan. El sol, tan hermoso y radiante, es uno de los lugares donde se ha detenido. Ha estado en la luna, en las estrellas y en los vientos; los animales, los árboles, todos son lugares donde se ha posado, y el indio piensa en esos lugares y envía sus oraciones a donde el dios se ha detenido, a fin de obtener bendiciones y salud".*

Esta vaga concepción de un *"océano de energía sobrenatural"* no es de fácil definición ni expresión para el hombre primitivo o aun civilizado. Forma todo el fondo de su pensamiento y de su concepto de la vida, pero por esa misma razón escapa a la vista del observador superficial. Así pues no es extraño que el misionero, el viajero y el antropólogo hayan derivado sus ideas sobre la religión de los pueblos primitivos de los mitos y cuentos populares que pertenecen más bien al primer plano de la conciencia social. Así en el caso de los tlingits, la característica evidente de sus religiones parecerá ser, no ese difuso poder sobrenatural de que hemos hablado, sino un personaje perfectamente definido, Yehl el Cuervo, cuyas hazañas cómicas, a menudo poco edificantes, son tema de innumerables narraciones, y es también una especie de demiurgo y héroe cultural que trajo el fuego a los hombres y colocó el sol y las estrellas en el cielo.

[8] *Peabody Museum Report,* vol. III, p. 276, nota.

Sin embargo estos mitos racionalistas y en apariencia irreverentes son hasta cierto punto conciliables con una actitud del espíritu profundamente religiosa. Entre los bosquimanos, por ejemplo, tenemos a Cagn, el mantis religioso o manboretá, un mago como Yehl el Cuervo o Reynard el Zorro, que tomó por esposa a Hyrax y adoptó al Erizo como hijo. J. M. Orpen reproduce las palabras siguientes de un cazador bosquimano, Quing: *"Cagn hizo todas las cosas y le rogamos, ¡Oh Cagn, oh Cagn! ¿no somos acaso tus hijos? ¿No ves nuestra hambre? Danos alimentos. Dónde está Cagn, eso no lo sabe Quing, pero lo saben los "elanos". ¿No ha ido usted a cazar, y oído su grito, comprobando que los "elanos"* (grandes ciervos) *corren súbitamente a su llamado?"*

El hecho es, como lo ha hecho notar Andrew Lang, que la mitología y la religión en el sentido estricto de la palabra, son dos cosas diferentes, mezcladas luego confusamente una con otra, pero completamente distintas en su origen. Sin embargo, es poco probable que Lang haya tenido razón al atribuir los orígenes de los mitos a la tendencia del espíritu primitivo a encontrar una explicación para cada fenómeno natural: desde las manchas del leopardo, hasta los cambios de la luna, todo era explicado por otros tantos cuentos. Pues un erudito norteamericano, T. T. Waterman, ha demostrado que, por lo menos en América del Norte, la difusión de un mito es generalmente más amplia que la de la explicación que de él deriva, por donde llega a la conclusión de que el elemento explicativo es secundario[9].

[9] T. T. Waterman, en el *Journal of American Folklore*, vol. 27, 1914, pp. 1-54.

Sin embargo, es bastante fácil comprender que, cuando una narración se ha hecho popular, puede atribuírsele significación cosmológica, y aun atribuirla a los sombríos seres divinos del panteón religioso, de tal suerte que los atributos de un típico embaucador, como el Anciano Coyote en América del Norte, pueden encontrarse intercambiados con los de una figura puramente religiosa, como el Sol. Así, las dos concepciones de Cagn el Creador y Cagn el Embaucador pueden haber pertenecido en su origen a dos diferentes sectores del pensamiento, que finalmente se refundieron en el insecto sagrado, el Mantis. Lang quedó pues completamente justificado al afirmar que la mitología estaba casi desprovista de significación religiosa. En verdad, esto es algunas veces claramente admitido por los mismos pueblos primitivos. Por ejemplo, el Omaha y las tribus afines establecen una aguda distinción entre los mitos y narraciones y los ritos sagrados y visiones. Los primeros son simples leyendas o *cuentos engañosos* y se describen como *pertenecientes a lo burlesco*. Los segundos, por el contrario, sólo podían ser alcanzados por la oración y el ayuno, *pertenecían a Wakanda*, o sea a lo sobrenatural. Parece haber existido una división similar entre los indios Pueblos[10].

La mitología pertenece a un mundo diferente del de la experiencia religiosa, y lo absurdo y lo grotesco de la primera no son argumentos contra la profundidad y realidad de ésta última. El Profesor Lowie describe la figura central de los mitos cosmológicos

[10] J. Dorsey, *A Study of Siouan Cults*, pp. 368-9. *11th Annual Report of Bureau of Ethnology*.

de los indios Cuervos como un embaucador típico *encenagándose entre groserías y bufonadas.* Sin embargo, al mismo tiempo *el indio Cuervo imploraba al universo con sincera humildad, que contrastaba notablemente con su orgullo personal hacia sus compañeros de tribu. Manifestaba ese sentido de absoluta dependencia de algo más alto, que Schleiermacher y Feuerbach definen como la raíz del sentimiento religioso. Por sí mismo el hombre no es nada, pero en alguna parte del mundo hay seres misteriosos más grandes que él, por cuya buena voluntad él podría elevarse*[11]. ¿Qué puede darse de más profundamente religioso que el canto del guerrero pawnee:

"Oh tú que posees los cielos.
Estoy vivo. A tí confío mi destino,
otra vez solo en el camino de la guerra"

Esta actitud, sin embargo, que no carece de expresión en la oración y en el ritual primitivo, no halla justificación alguna en la mitología.

Como escribía uno de los primeros misioneros franceses en el Canadá: *"A decir verdad, estos pueblos no han heredado ningún conocimiento de un dios, y antes que pusiéramos el pie en su país no tenían sino fábulas vanas acerca de los orígenes del mundo. Con todo, salvajes como eran, había en sus corazones un sentimiento secreto de una divinidad, de un principio de todas las cosas, obra de un ser superior, a quien invocaban sin conocerlo. En el bosque, en la llanura,*

[11] R. H. Lowie. *Primitive Religion,* pp. 21 y 18.

en el agua, en los peligros del mar, lo llaman en su ayuda"[12].

A pesar de todo, la mitología tiene su propio valor e importancia, si no en la esfera de la religión, por lo menos en la del pensamiento. Deja lugar para el primer ejercicio de libre investigación racional y abre el camino a la genuina especulación intelectual que halla expresión en los complicados sistemas cosmológicos semi-filosóficos de los polinesios y de los indios Pueblos. Aun en sus formas más primitivas incluye cierta crítica de la vida. En verdad, puede argüirse que la figura omnipotente de un embaucador tiene un puesto preponderante en la cosmología, no sólo por su atractivo desde el punto de vista literario, sino porque el hombre primitivo tiene conciencia de un elemento arbitrario y malévolo en la vida, que debe tener una más amplia significación cósmica. Especialmente entre los pueblos africanos, la existencia de un estado de espíritu pesimista es especialmente notable. Las divinas figuras de la mitología no son solamente astutos embaucadores; con frecuencia son fuerzas decididamente malignas que acechan al hombre para destruirlo. O son seres que han cambiado su naturaleza original y endurecido su corazón hacia el hombre. *"Cagn era en su origen muy bueno e indulgente, pero se volvió inflexible por la continua lucha a que se vió obligado"*, decía el mismo Quing del Bosque, a quien ya hemos mencionado. *"Leza, el dios del Ba Ila, es no sólo creador y conservador que manda las lluvias y las estaciones fructíferas; es el que nos observa, está al lado de cada uno de nos-*

[12] Père Lallemant, *Relation,* 1648, p. 77; en A Lang, *Myth, Ritual and Religion,* II, 68.

otros y no podemos apartarlo un solo instante". Como Cagn, al envejecer se ha vuelto exigente y perverso, cambiando para mal todo el orden de la naturaleza[13].

Parece que el elemento crítico en el pensamiento primitivo, por lo general, no tiene tendencia a elevar y purificar el concepto religioso, sino más bien a menospreciarlo y negarlo.

El elemento dinámico en la cultura primitiva se hallará más bien en la esfera de la experiencia religiosa directa, antes que en el ámbito de la investigación racional consciente. Puede parecer paradójico sugerir que el punto de partida del progreso humano debe ser colocado en el tipo más elevado del conocimiento, la intuición del ser puro, pero debe recordarse que, por lo menos intelectualmente, la evolución del hombre no es precisamente de lo más bajo a lo más alto, sino de lo confuso a lo definido. El arte y la literatura, por ejemplo, no avanzan en la misma línea continua de desarrollo que hallamos en la cultura material. Una cultura *baja* puede producir un arte que en su estilo es perfecto e incapaz de mejorar. De la misma manera, aun los pueblos más atrasados poseen un sentido religioso altamente desarrollado que algunas veces se expresa con una intensidad mística. La verdadera base de la religión primitiva no es la creencia en los fantasmas y en los seres mitológicos, sino una intuición oscura y confusa de un ser trascendente, un *océano de energía sobrenatural, "pelagus substantiae infinitum et indeterminatum"*.

No es ni animista ni politeísta, puesto que el misterioso poder que ella adora no está completamente

[13] R. W. Smith y A. M. Dale, *The Ila Speaking Peoples of Northern Rhodesia* (1920), vol. II, pp. 197 y ss.

identificado con una de las formas individuales a través de las cuales se manifiesta. Ni es panteísta, desde que la cualidad esencial de este poder es su carácter trascendente o sobrenatural.

"La fe religiosa del dakota no está precisamente puesta en sus dioses; está en algo misterioso e intangible de lo cual aquéllos sólo son una personificación y aun en el grado y medida que coincide con el capricho individual del venerador. Cada uno adora alguna de estas divinidades, descuidando o menospreciando a las otras; pero el gran objeto de toda su adoración, sea cual fuere el intermediario elegido, es el Taku Wakan, sobrenatural y misterioso. Ningún término único puede expresar el pleno significado del Wakan de los dakotas, que comprende todo el misterio, el poder secreto y la divinidad"[14].

Para el salvaje lo mismo que para el filósofo, todo termina en misterio, y la vaguedad y confusión de la mente primitiva llega a la misma conclusión que la profundidad del místico que escribió:

"El Fin de todo eres Tú, que eres Uno y Todo
y Nada,
Siendo Uno no eres Todo, por ser Todo no eres
Uno,
Tuyos son todos los Nombres, ¿cómo podré pues
invocar tu Nombre,
Único Indefinido?..."

San Gregorio Nacianceno.
ὕμνος εἰς Θεόν

[14] Riggs en J. Dorsey, *Study of Siouan Cults. 11th Annual Report of Bureau of Ethnology*, Wáshington, 1889-90.

PARTE SEGUNDA

PARTE SEGUNDA

CAPÍTULO V

LA RELIGIÓN Y LOS ORÍGENES DE LA CIVILIZACIÓN

Si los elementos racionales y espirituales de una cultura son los que determinan su actividad creadora, y si la manifestación primaria de esos elementos ha de hallarse en la esfera de la religión, es claro que el factor religioso ha tenido una parte mucho más importante en el desarrollo de las culturas humanas que la atribuida generalmente al mismo por los teóricos que han intentado explicar los fenómenos del progreso social.

Desde la iniciación del movimiento científico moderno en el siglo XVIII ha habido una tendencia entre los sociólogos e historiadores de la cultura a descuidar el estudio de la religión en sus aspectos sociales fundamentales. Como hemos visto, los apóstoles del Iluminismo del siglo XVIII estaban empeñados, ante todo, en deducir las leyes de la vida y del progreso social de un número reducido de principios racionales simples. Cortaban a través de la vegetación frondosa y profundamente arraigada de la creencia tradicional con la rápida decisión de los exploradores en la selva tropical. No sentían la necesidad de comprender el desarrollo de las religiones históricas o su influencia en el curso de la historia humana, pues

Faltan pp. 116-122, fueron sustituidas por las pp. 95-98 de la edición Huemul, Buenos Aires, 1964 de *Progreso y Religión*.

para ellos la religión histórica era esencialmente una fuerza negativa como la ignorancia o la tiranía. Con Condorcet encontraron suficiente explicación de su existencia en la duplicidad del primer traidor y en la simplicidad del primer bufón.

Y en el siglo XIX, aparte del círculo de St. Simon, la misma actitud, si bien expresada con menos franqueza y brutalidad, aún dominaba sobre el pensamiento científico, y hallaba expresión clásica en Inglaterra en la historia cultural de Buckle y en la sociología de Herbert Spencer. En verdad, hoy, a pesar de la reacción de los últimos treinta años, constituye una parte importante de nuestra herencia intelectual, y se la da por supuesta en la sociología y antropología corrientes.

La religión era concebida como un complejo de ideas y especulaciones relativas a lo Incognoscible, y en tal forma pertenecía a un mundo extraño al dominio de la sociología. El progreso social, estudiado por esta última ciencia, es el resultado de la respuesta directa del hombre a su ambiente material, y al desarrollo del conocimiento positivo concerniente al mundo material. En esta forma la evolución social es una unidad que puede ser estudiada sin referencia a los numerosos sistemas de doctrina y de prácticas religiosas que han surgido y caído durante su curso. Estas últimas pueden reflejar en cierto grado las circunstancias culturales bajo las cuales se han implantado, pero son secundarias, y no constituyen en forma alguna un elemento constitutivo en la producción de la cultura.

Indudablemente estas ideas se mantuvieron en la época en que fueron formadas. Durante los siglos XVIII y XIX el mundo de cultura secular era un reino autónomo, cuyo progreso nada debía a las creencias y sanciones de la religión autoritaria existente. Pero es peligroso discutir retrospectivamente las condiciones altamente especializadas de una civilización avanzada y compleja, a los principios elementales de des-

arrollo social. En realidad sólo hace falta un momento de concentración para comprender que esa época extraordinaria de revolución intelectual, política y económica no es comparable a ningún otro período en la historia del mundo. Era a la vez creadora y destructora, pero esencialmente transitoria y esta inestabilidad tenía como única causa esa misma separación y dislocación de los mundos internos y externos de la experiencia humana, que los pensadores de la época aceptaban como una condición normal de existencia.

En el caso de la cultura primitiva, ante todo, no existía tal dualidad. Toda la vida de la sociedad tenía una orientación religiosa, y la religión era el centro vital del organismo social. Esto, no porque el hombre primitivo sea esencialmente más religioso que el hombre moderno, o menos interesado por el lado material de la vida, sino porque los aspectos materiales y espirituales de su cultura están inextricablemente mezclados uno con otro, de tal modo que el factor religioso interviene en todo momento de su existencia. Aun sus más simples necesidades materiales sólo pueden ser satisfechas por el favor o la cooperación de fuerzas sobrenaturales. En las palabras de un pielroja: *"Ningún hombre puede tener éxito en la vida si está solo, y no puede obtener de los hombres la ayuda que necesita"*. Se vuelve hacia su religión, no sólo para obtener los bienes espirituales como el saber o el valor, sino también para pedir éxito en la caza, salud y fecundidad, lluvia y frutos de la tierra. Ante todo, los momentos de cambio vital en la vida del individuo —nacimiento, pubertad y muerte— son preeminentemente religiosos, pues el paso peligroso y difícil de un estado de existencia a otro, pone al hombre en contacto más íntimo con lo sobrenatural, y es sólo con ayuda de los ritos religiosos que puede pasar por esos trances. Pero aparte de crisis excepcionales, tales como éstas, el hombre siente la necesidad, aun en los tiempos normales, de recurrir a la ayuda

Faltan pp. 116-122, fueron sustituidas por las pp. 95-98 de la edición Huemul, Buenos Aires, 1964 de *Progreso y Religión*.

de los supremos poderes, y de poner su existencia en contacto y bajo las sanciones de ese otro mundo de potencias misterioses y sagradas, cuya acción concibe siempre como la ley suprema y fundamental de la vida.

Por tanto, la figura más importante en la sociedad primitiva es la del hombre a quien se supone en contacto con ese otro mundo que posee poderes sobrenaturales. Según la antigua teoría *a priori* de la evolución humana, la fuerza bruta era la ley de la sociedad primitiva, y el conjunto humano era gobernado y dirigido por el más fuerte, mientras a los débiles sólo les restaba obedecer. Pero esta teoría no se sostiene en la evidencia de los hechos. El egoísmo y la fuerza bruta son menos predominantes en la vida salvaje de lo que podríamos esperar, y los débiles lo pasan con frecuencia mejor que en la sociedad civilizada. Por ejemplo, una autoridad sobre las islas Andaman escribe: "*Todas las clases tratan con cuidado y consideración a los muy jóvenes, débiles, ancianos, desvalidos, de modo que, siendo objeto de especial interés y atención, a menudo viven mejor en lo que atañe a bienestar y necesidades de la vida diaria, que los miembros de la comunidad más afortunados en otros sentidos*"[1].

Así también, el hombre más respetado en la sociedad primitiva no es el que posee mayor fuerza física o habilidad en la caza o aun el que tiene en su haber más proezas guerreras, sino el soñador y el místico. En todo el mundo, y especialmente entre los pueblos atrasados primitivos, los hombres a quienes se atri-

[1] E. H. Man en *J. R. A. I.* XII, página 93. "*Del mismo modo, los niños son casi siempre tratados con extrema indulgencia por los pueblos primitivos, y el castigo es casi desconocido*". Además, todo el sistema de la disciplina social es con frecuencia muy moderado. C. Wissler escribe de los indios norteamericanos: "*Todo el gobierno del grupo local en los días primitivos parece haber sido ejercido por admonición y burla moderada, y no por la fuerza ni por el castigo*". *The American Indian*, p. 189.

Faltan pp. 116-122, fueron sustituidas por las pp. 95-98 de la edición Huemul, Buenos Aires, 1964 de *Progreso y Religión*.

y consideración a los muy jóvenes, débiles, ancianos, desvalidos, de modo que, siendo objeto de especial interés y atención, a menudo viven mejor en lo que atañe al bienestar y necesidades de la vida diaria, que los miembros de la comunidad más afortunados en otros sentidos"[1].

Así también, el hombre más respetado en la sociedad primitiva no es el que posee mayor fuerza física o habilidad en la caza o aun el que tiene en su haber más proezas guerreras, sino el soñador y el místico. En todo el mundo, y especialmente entre los pueblos atrasados y primitivos, los hombres a quienes se atribuye alguna experiencia sobrenatural son considerados como sagrados y se destacan entre sus semejantes. En la mayoría de los casos forman una clase o profesión organizada, y proporcionan el primer ejemplo de diferenciación social en la sociedad primitiva. Así los shamanes de Siberia, los angakoks entre los esquimales, los curanderos en América del Norte, los oko-jumus o *Soñadores* de las islas Andaman, y los ngangas o adivinadores entre los pueblos bantús. La característica esencial de la institución es siempre la posesión del saber o de los poderes sobrenaturales adquiridos mediante el éxtasis o las visiones. Los fenómenos del arrobamiento o transporte están especialmente desarrollados entre los pueblos siberianos, y en consecuencia el nombre del shamanismo es gene-

[1] E. H. Man en *J. R. A. I.* XII, página 93. *"Del mismo modo, los niños son casi siempre tratados con extrema indulgencia por los pueblos primitivos, y el castigo corporal es casi desconocido"*. Además, todo el sistema de la disciplina social es con frecuencia muy moderado. C. Wissler escribe de los indios norteamericanos: *"Todo el gobierno del grupo local en los días primitivos parece haber sido ejercido por admonición y burla moderada, y no por la fuerza ni por el castigo"*. *The American Indian*, p. 189.

ralmente aplicado a todo el desarrollo. Hay en verdad una similitud notable en las manifestaciones psicofísicas de esta experiencia visionaria en diferentes partes del mundo. El inyanga zulú, tanto como el shaman siberiano o el mago australiano atraviesa un período de profunda perturbación mental y física antes de adquirir todos sus poderes sobrenaturales. Se convierte en *una casa de sueños. Su cuerpo se vuelve pesado,* no puede dormir ni comer, y aunque se aparte de su vocación y llame a un gran médico para que sosiegue su espíritu quitándole el poder de adivinación, toda su vida será diferente a los demás[2].

Como cualquier cosa extraordinaria o fuera de lo común es considerada sobrenatural, cualquier clase de fenómeno psicopático es relacionado con el shamanismo. Pero la institución cubre un campo más amplio. Cada hombre excepcional está llamado a convertirse en un shaman, y en consecuencia puede ser o un hombre de poderes mentales sobresalientes y de genuina inspiración, o solamente poseer una personalidad neurótica inestable o ser un embaucador y un brujo. Así también, en diferentes regiones, el oficio del shaman puede ser especializado, tal como sanador o exorcista, como profeta o adivinador, o como mago y realizador de milagros. Entre los pueblos árticos, los fenómenos bien conocidos del espiritualismo ocupan un lugar preeminente y el shaman no deja de parecer-

[2] El obispo Callaway, *Religious System of the Amazulu* (1870) p. 266: *"Había un hombre que se llamaba Unyadeni, cuyos amigos no querían que fuera un inyanga. Dijeron: No; no queremos que un hombre tan bueno y poderoso se convierta en un ser sin energía que se queda en la casa y no hace otro trabajo que adivinar. — Así pues, alejaron al espíritu. Pero aun quedaron en él vestigios que hacían decir a la gente: Si ese hombre hubiera sido inyanga, hubiera llegado a ser un gran hombre, un inyangisisa".*

se a nuestros mediums occidentales. Por otra parte, en la América del Norte, el shaman es con frecuencia un profeta que conduce a su pueblo en tiempos de crisis social, pues como ha observado Mooney en su estudio de la Religión de la Danza Macabra entre los sioux, todos los grandes movimientos de las tribus en Norte América pueden señalarse en la enseñanza de algunos profetas que reivindican una especie de revelación mesiánica[3]. Tal era la famosa propaganda de Tecumseh y su hermano *el Profeta,* hombres de noble carácter y elevada mentalidad, y en tiempos recientes tenemos la Religión de la Danza Macabra, que condujo la guerra de los sioux en 1890, y la difusión del culto Peyote en el siglo actual.

En Norte América el culto de la experiencia visionaria se halla más desarrollado, pues en muchas tribus forma una parte habitual de la iniciación de un caudillo, y allí ciertamente no es sólo una crisis histérica, sino que posee un genuino significado religioso y moral. Entre los iowas, cuando un joven se retira a la soledad para prepararse a su experiencia visionaria, su padre o maestro le dirige las siguientes palabras: *"Ha llegado el momento de usar el carbón* (con el que el neófito se tizna la cara). *Deja que tus lágrimas caigan sobre nuestra Madre, la Tierra, para que se apiade de tí y te preste su ayuda. Busca tu camino; el Creador te ayudará. Acaso te mande una voz y profecías, por las cuales adquirirás renombre en tu tribu, o no. Acaso soñarás con el Trueno o con algún otro elemento, su auxiliar y siervo. ¡Qué ellos te traigan larga vida! Implora la ayuda del Sol.*

[3] J. Mooney, *The Ghost Dance Religion,* Oficina de Etnología, Wáshington, 1896.

Es un gran poder. Pero si emerge algún poder del agua o de la tierra, no lo tomes; déjalo pasar; no permitas que tu atención se detenga en él. No lo escuches, pues de otra suerte pronto morirás. Sé cauteloso. Hay poderes celestiales y poderes infernales, y éstos tratan de engañarte. Debes esar dispuesto a ayunar, pues si Wakanda te presta su ayuda, te convertirás en un gran hombre, protector de tu pueblo, y obtendrás grandes honores"[4].

La experiencia de un iniciado durante esta prueba, con frecuencia ha determinado todo el curso de la carrera de un hombre. Francis Parkman menciona el caso de un dakota, miembro de una de las familias más belicosas en un pueblo de guerreros, cuya vida entera estaba dedicada a la causa de la paz y a pacificar feudos y disputas privadas, porque el espíritu de la paz se le había aparecido durante su iniciación bajo forma de un antílope, y le había prohibido seguir el camino de la guerra, como los otros hombres. Y si bien esta vocación era contraria a todos los caracteres de su tribu, fué aceptada sin discusión por sus semejantes sobre la base de su revelación sobrenatural.

Sin embargo, además de la experiencia subjetiva de la visión, que es rasgo característico de este tipo de religión, el shamanismo, ya sea en una forma exaltada

[4] A. B. Skinner, en *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, XI, p. 739, etc. Podemos comparar con este programa las experiencias de un curandero australiano mencionado por Howitt en su trabajo *Native Tribes of S. E. Australia;* las de un shaman siberiano en *Aboriginal Siberia, de Czaplica,* p. 169; y en la preparación complicada y estrictamente profesional de un sacerdote ashanti, que es también en cierto modo un shaman, en *Religion and Art in Ashanti,* de Rattray, p. 40-47. En todas éstas la experiencia visionaria es de máxima importancia.

o envilecida, también implica un elemento de instrucción y de conocimiento tradicional. El shaman posee una técnica, un conocimiento de los ritos mágicos y de los procedimientos religiosos, así como una teoría de los métodos de curación, y algunas nociones de las propiedades de las plantas.

Estos conocimientos pueden transmitirse de padre a hijo en sucesión hereditaria, o pueden ser la tradición profesional de una orden. En Australia central, por ejemplo, mientras el curandero puede haber recibido sus poderes por revelación directa de los espíritus, también puede haber pasado por un entrenamiento a cargo de un anciano experimentado, tal como el oknirabata o *gran maestro,* de los aruntas, que es también la autoridad principal en todas las ramas relacionadas con la ejecución de los ritos y ceremonias de la tribu. Cuando esta tradición profesional de conocimientos especiales llega a sobrepasar en importancia el elemento de la experiencia personal, la técnica del curandero se desarrolla en un arte o ciencia regular, con frecuencia de carácter muy complicado. Sir James Frazer ha destacado las vastas consecuencias que implica este cambio para el progreso humano. Significaba que una clase de hombres eran separados de sus semejantes, relevados de la obligación de trabajar, a fin de que pudieran dedicarse a la adquisición de conocimientos. *"Era a la vez su deber y su interés saber más que sus semejantes, llegar a conocer todo lo que pudiera ayudar al hombre en su ardua lucha con la naturaleza. Las propiedades de las drogas y de los minerales, las causas de la lluvia y de la sequía, del trueno y del relámpago, los cam-*

bios de las estaciones, las fases de la luna, las revoluciones diarias y la trayectoria anual del sol, los movimientos de las estrellas, los misterios de la vida y el misterio de la muerte. Todo esto debe de haber provocado el asombro de los primeros filósofos y los habrá estimulado a hallar soluciones a problemas que, sin duda, a menudo eran impuestos a su atención por las exigencias importunas de sus clientes, que esperaban de ellos no sólo la comprensión, sino la regulación de los grandes procesos de la naturaleza para el bien de los hombres"[5].

En este sentido Sir James Frazer está completamente justificado al considerar la magia como el primer paso hacia el estudio sistemático del mundo exterior, y fuente de la primera concepción de un orden de la naturaleza y de la existencia de la ley de causalidad. Pero mientras el mago es en un sentido una especie de sabio primitivo, es al mismo tiempo un shaman o un sacerdote. Es imposible convenir con Frazer en que la magia sea esencialmente no religiosa y pre-religiosa, que *"el Hombre ensayó doblegar la naturaleza a sus deseos por la fuerza de hechizos y encantos, antes de tratar de enternecer a una deidad altiva, caprichosa e irascible por la suave insinuación de la oración y del sacrificio"*. Por el contrario, un amplio sistema de magia es debido a la elaboración y a la formalización de un tipo primitivo de experiencia religiosa; el éxtasis del shaman está en el fondo de las fórmulas estereotipadas del mago, como la experiencia religiosa de un Buda o de Mahoma está en el fondo del ritualismo desarrollado del budismo e islamismo modernos.

[5] Sir J. Frazer, *Lectures of the Early History of Kingship*, 1905, p. 90-91.

El cambio vital en la cultura primitiva no es el de la magia a la religión, pues según hemos visto, la religión está en la raíz misma de todo el desarrollo, sino del shamanismo al sacerdocio. Cuando se ha alcanzado la última etapa, la relación del hombre con los poderes sobrenaturales que gobiernan su existencia no depende ya de los arrobamientos sin *control* del shaman, sino que se convierte en una función social sometida a un orden regular. Como dice Wissler, un shaman puede ser un verdadero idiota, pero el sacerdote debe ser un hombre inteligente[6], y su influencia trae un nuevo principio de orden en toda la vida de la sociedad primitiva. Aun los aspectos más anómalos e individualistas del shamanismo adquieren significación social cuando son transferidos a las manos de una corporación sacerdotal. Por ejemplo, la historia del oráculo délfico muestra cómo el oficio del pronosticador, administrado por un sacerdocio capaz, puede ser de trascendente importancia social para toda una civilización. No es tampoco éste un fenómeno único, pues el largo Ju-ju de Aro, el famoso oráculo del río Cross, desempeñaba un papel muy similar entre los bárbaros pueblos Ibos de Nigeria Sur[7].

Pero en el caso de estas funciones eminentemente sociales, es decir, los ritos relacionados con el bienestar físico del pueblo y la salvaguarda de sus medios de subsistencia, la socialización de la religión

[6] C. Wissler. *The American Indian*, p. 204.

[7] En ambos casos el oráculo estaba unido a una actividad colonizadora, y el sacerdocio de Aro Chuku poseía también un gran poder comercial en el país.

tiene los resultados más importantes sobre el desarrollo de la cultura. Tan remotamente como en los tiempos paleolíticos, la evidencia de las pinturas en las cavernas sugiere que una de las funciones sociales más importantes era el logro del éxito en la caza por prácticas mágicas destinadas a dar al hombre el dominio sobre las bestias, fuente principal de su provisión de alimentos[8]. Pero es probable que esta mágica de la caza estuviera asociada con el tipo individualista del shamanismo que se encuentra aún entre los pueblos más atrasados de la América del Norte, por ejemplo, las tribus del valle Mackenzie, entre los cuales la unidad social es el pequeño bando desorganizado de cazadores. Una etapa más elevada de organización se alcanza cuando una sociedad llega a subdividirse en cierto número de grupos diferentes, cada uno de los cuales tiene sus ritos sagrados, y está ligado por lazos ceremoniales y religiosos. Y tal como el shaman, o aun el cazador individual en una fase más simple de la sociedad, tiene su propio espíritu guardián, generalmente bajo forma animal, así cada grupo posee un lazo sagrado con alguna especie determinada de animal o de planta. Cierto número de concepciones diferentes puede estar incluído en esta relación totémica. En verdad, el término totemismo ha sido empleado tan ampliamente, que a menudo se le ha hecho cubrir toda clase de ideas diferentes, desde la creencia en los espíritus guardianes animales y la adoración de dioses animales, hasta el uso de emblemas semiheráldicos en las tribus.

[8] Ver capítulo sobre *Religión del Cazador,* en *Age of de Gods,* del autor (ed. Murray, 1928).

La raíz del verdadero totemismo, sin embargo, parece encontrarse en la concepción del totem como fuente de alimento, y en los ritos para la conservación y aumento de los medios de subsistencia. Como entre los pueblos cazadores de la América del Norte y de Siberia el búfalo y el oso son animales sagrados, así en Australia todo objeto que proporciona alimento a los nativos, ya sea la semilla de la hierba o el canguro, se convierte en el totem de un grupo. Este aspecto del totemismo se observa claramente en las ceremonias para la multiplicación del animal o planta totémica, conocidas entre los Aruntas como Intichiuma, por ejemplo, en el caso del totem de la hierba silvestre. Aquí los ritos mágicos han perdido enteramente su carácter individualista. La cabeza del totem ejecuta los ritos que producen el desarrollo de la semilla de la hierba silvestre, o la multiplicación de las abejas silvestres, no para provecho propio, puesto que le está prohibido participar de ellas excepto en la manera ritual solemne, sino para el bienestar del pueblo como un todo. Hay en él efectivamente un verdadero sacerdote, un funcionario social, que administra un sacramento, no para sí mismo sino para la comunidad.

Además, en tanto que las ceremonias toman la forma de una mímica o imitación de los procesos de la naturaleza, proporcionan una oportunidad para que los hombres adquieran un conocimiento y un dominio real y substancial de la naturaleza, no sólo una ilusión de arte mágico. Cuando, por ejemplo, el indígena australiano recoge la semilla de la hierba y sopla un poco de ella en cada dirección para que crezca abundante, es fácil ver en la ceremonia el germen de

un desarrollo que podría conducir eventualmente al descubrimiento de la agricultura. En la misma forma, cuando los pueblos árticos de Siberia cuidan un cachorro de oso manso, del llamado *oso común,* que luego será virtualmente sacrificado para asegurar la provisión de carne de oso durante el año, parece que presenciáramos una etapa primitiva en la domesticación de animales. Es verdad que los australianos no llegaron a la etapa agrícola; sin embargo, su cultura peculiarmente estereotipada parece representar algo así como una supervivencia fosilizada de una fase intermedia de cultura entre la de los recolectores de alimentos y la de los primitivos agricultores. La invención misma de la agricultura puede haber sido un descubrimiento único difundido desde un solo centro de origen, pero tenemos motivo para suponer que surgió en combinación con un culto de la fertilidad natural y como resultado de una imitación ritual de los procesos de la naturaleza.

Una de las formas más antiguas y universales de religión consiste en la adoración de la Diosa Madre, la diosa de la tierra y de todo lo que vive y crece. Esta divina figura aparece sobre todo el mundo vinculada con los principios de la más elevada civilización en la Mesopotamia y en Siria, en el Egeo y en el Asia Menor, en la Europa prehistórica, y aun en Africa Occidental y en el Nuevo Mundo. Las rudas figuras femeninas que representan ídolos de la diosa y atributos de la fertilidad, han sido descubiertas por la azada del arqueólogo en los primeros depósitos de las culturas prehistóricas, mientras en las civilizaciones más elevadas la misma figura reina en las grandes ciudades-templos de Babilonia y Asia menor, como también hoy en la India moderna.

Y esta deidad es aún adorada entre muchos pueblos primitivos de nuestros días, como vemos en el párrafo siguiente —citado por K. T. Preuss— entre los indios kegabos de la Guayana Francesa: "*La madre de nuestros cantos, madre de todas las semillas, nos tuvo en su seno en el comienzo de todas las cosas, y es madre de los hombres de todas las razas, madre de todas las naciones. Es madre del trueno, madre de los arroyos, madre de los árboles y de todas las cosas. Es madre del mundo y de los antiguos hermanos, los hombres de piedra. Es madre de todos los frutos de la tierra; es madre de nuestros hermanos menores, los franceses, y de los extranjeros. Es madre de nuestra danza parafernal, de todos nuestros templos, y es la única madre que tenemos. Ella sola es madre del fuego y del sol y de la Vía Láctea. Es madre de la lluvia, y es la única madre que tenemos. Nos ha dejado un recuerdo en todos los templos —un recuerdo bajo forma de cantos y danzas*"[9].

Pero el culto de la fertilidad halla su expresión más característica en las representaciones simbólicas de la divina unión de la Gran Madre, y de la muerte y resurrección de su divino hijo o amante, el dios de la vegetación, que formaba los misterios de tantos antiguos cultos asiáticos, tales como los de Ishtar y Tammuz, de Attis y de Cibeles, de Astarté y de Adonis. Y es fácil ver cómo el drama de la muerte y resurrección de los poderes de la naturaleza está inseparablemente unido a representaciones simbólicas

[9] K. T. Preuss, *Religion und Mythologie der Uitoto* I., p. 169, en Radin, op. cit. pp. 357-8.

tales como la abertura de los surcos, la siembra y el riego de las semillas, y la siega de las espigas sagradas. Bien podemos creer que tal representación o imitación simbólica de los procesos de la naturaleza puede haber dado comienzo al conocimiento de la agricultura, y que su utilización práctica fué la consecuencia de su primera interpretación como arte ritual sagrado destinado a favorecer el aumento de los productos naturales del suelo. Del mismo modo, el cuidado de los animales sagrados, tales como el toro y la vaca, símbolos o encarnación de la fecundidad divina, pueden haber conducido, en el Asia Occidental, al descubrimiento del arte de la domesticación y cría de animales. Pues todas estas artes agrícolas, para los hombres de la antigüedad, no eran meros temas de economía práctica, sino misterios sagrados, cuyo secreto residía en el seno mismo de sus religiones[10].

Pero sean cuales fueren las conclusiones finales respecto a los orígenes religiosos de la agricultura y la domesticación de animales, no puede haber duda que las primeras formas de la civilización más elevada eran caracterizadas por el desarrollo del sacerdocio como orden social organizado. La transición del shamanismo al sacerdocio corresponde aproximadamente a la transición desde el tipo cultural más bajo al elevado.

Desgraciadamente es imposible estudiar este proceso de evolución en las culturas del Viejo Mundo, pues ya había sido dado el paso decisivo antes de los

[10] Los orígenes religiosos de la agricultura y de la domesticación de los animales han sido sostenidos por E. Hahn (*Die Entstehung der Pflugkultur* 1909) y recientemente por E. Wahle en el importante artículo en *Wirtschaft* sobre *Reallexikon der Vergeschichte*, de Eberts, tomo XIV, pp. 323-369.

comienzos de la historia. En América, sin embargo, donde según ya hemos dicho, toda la serie de culturas es más reciente que en Eurasia, todavía es posible hallar ejemplos de tipos muy primitivos de sociedades agrícolas, y aun de las fases transitorias entre la cultura del cazador y la del labrador. En todos los casos parece existir una asociación muy íntima entre la práctica de la agricultura y el desarrollo de las ceremonias rituales y la organización sacerdotal. Pues mientras la difusión del ritualismo es más amplia que la de la agricultura, su más alto desarrollo se halla en los centros primitivos de la civilización agrícola, y disminuye lentamente en intensidad a medida que se aparta de los centros de donde irradia.

La más notable de todas estas sociedades es la de los indios Pueblos del Arizona y de Nuevo Méjico, porque a pesar de los cambios de población, su tradición cultural ha sobrevivido casi intacta desde los tiempos prehistóricos; en realidad, es esencialmente del mismo tipo que las primitivas culturas neolíticas de los aldeanos del Viejo Mundo, especialmente las culturas llamadas de Alfarería Pintada (o de Pintura sobre Alfarería), y parece hacernos retroceder a los comienzos de la civilización superior, tal como la que se encuentra en las culturas históricas más remotas de Sumer y de Egipto. Toda la vida de los Pueblos está concentrada en los ritos relativos al cultivo de los cereales y su fertilización por el calor de la humedad. El doctor C. Wissler, gran autoridad en cuestión de cultura americana nativa, escribe: *"La apariencia de las nubes, de la lluvia, de la siembra, en realidad cada detalle de la vida diaria es acompañado de ceremonias*

rituales; cada grupo de sacerdotes celebra su parte en el momento indicado. Si bien esencialmente mágicas, estas ceremonias rituales contienen una gran parte de conocimiento práctico en lo referente al cuidado de la semilla, el tiempo y el lugar de la siembra, etc."[11]. A pesar de ser relativamente limitadas estas comunidades, poseen un gran número de sacerdocios y hermandades religiosas, cada uno de los cuales tiene sus funciones y ceremonias especiales. Entre los Hopis se encuentran los sacerdotes de la serpiente, los sacerdotes del sol y del calendario, los cornígeros del Fuego Nuevo, que celebran sus ceremonias una vez al año, y muchos más. Y en todas estas ceremonias las doncellas del grano y los rústicos símbolos que representan a Alosaka, el poder germinativo, o Talatumsi, la madre tierra, *o la hermana mayor del alba*, desempeñan los papeles preponderantes[12].

Cuando un ciclo ceremonial de este tipo, basado en el año agrícola, ha sido establecido una vez, es capaz de desarrollarse en un vasto orden ritual que abarca toda la vida social e intelectual de la sociedad. Esto es lo que hallamos en las civilizaciones más elevadas de la América Central, tales como las de los pueblos mayas y aztecas. En el caso de los primeros, el desarrollo del ciclo ritual condujo a un progreso sorprendente en la ciencia astronómica y cronológica, tal como se contiene en el gran calendario maya, con su ingenioso sistema de ciclos combinados y su empleo simultáneo del año de Venus de 584 días, y de los pe-

[11] Wissler, *The American Indian*, pp. 194-5, cf. 203.

[12] Véase el relato de algunas de estas ceremonias Hopis por el Dr. Fewkes en *"Smithsonian Report"*, 1920, 1922, etc.

ríodos solar y lunar. Este calendario es, según Wissler, *"no un sistema de fechas"*, sino un orden ceremonial que *"proporciona el programa religioso para cada día del año o un ciclo completo de servicios sin fin"*. El orden ritual era a la vez el reflejo y la realización del orden cósmico, pues coordinaba el orden de los cielos con el de las estaciones, y por incesante sucesión de sacrificios y oraciones secundaba a las fuerzas de la naturaleza.

El mismo sistema fué heredado por la cultura azteca de Méjico, la que, sin embargo, a pesar de su poder militar, se mantuvo en un nivel de civilización inferior al de los estados ciudades de los antiguos mayas. Spinden ha comparado atinadamente la relación entre los dos pueblos con la que existía entre las culturas griega y romana, mientras la más antigua cultura tolteca de las mesetas mejicanas ocupa entre las otras dos, la misma posición relativa que correspondía a los etruscos en el mundo antiguo[13]. En este caso el aspecto del sacrificio en los ritos era de importancia preponderante, y se expresaba en una serie continua de sacrificios humanos, generalmente acompañados por representaciones dramáticas en las que la víctima personificaba al dios. La fertilidad y renovación de la naturaleza sólo podían ser obtenidas por un copioso derrame de sangre humana, y el carácter bélico de la cultura azteca respondía a la necesidad de proporcionar cautivos en cantidad suficiente para los ritos solemnes.

Así pues, en ambos casos, como en las culturas sudamericanas, la civilización era esencialmente un

[13] H. J. Spinden, *The Ancien Civilizations of Mexico and Central America*, p. 178-9.

desarrollo del orden ritual[14] y cuando, como en el caso de la cultura maya, el rito se interumpiría o el sacerdote encargado de observarlo declinaba, toda la civilización decaía también.

Este carácter ritual de la civilización arcaica se observa claramente en las culturas americanas, pues, como he dicho, sólo en América las primeras etapas de la cultura más elevada sobrevivieron en los tiempos históricos. Sin embargo, hay rastros abundantes de la existencia del mismo tipo de cultura en el Viejo Mundo. Cada una de las civilizaciones arcaicas fué una civilización ritual, y su carácter dependía del tipo ritual predominante. En la antigua China parece que el calendario hubiera estado dotado de una significación ritual tan grande como entre los mayas. El Emperador, Hijo del Cielo, era señor del calendario sagrado, y todo el culto del Estado estaba basado en la idea de la coordinación ritual del orden social con el orden cósmico, según lo manifestado en el camino del cielo. Aun el palacio sagrado —el Ming T'ang— estaba dispuesto de acuerdo con esta idea, como Casa del Calendario, y el Emperador se trasladaba de una a otra habitación, según el mes del año, cambiando sus ropas, sus alimentos, sus adornos, y aun su música, para armonizarlos con los cambios de las estaciones. En la India, a su vez, el énfasis de las ceremonias rituales recaía sobre el sacrificio, y el orden cósmico era concebido como en relación y dependencia con el sacrificio ritual.

[14] Así hasta el juego de pelota, antepasado del moderno "basket ball", formaba parte del sistema ceremonial, y las canchas de pelota ocupan un lugar importante en el distrito sagrado.

En la India y en China, sin embargo, sólo se hallan vestigios de esta primera fase de la civilización sobreviviendo bajo las formas de un tipo más elevado de cultura. En Asia Occidental, en cambio, podemos seguir el desarrollo de las civilizaciones rituales arcaicas hasta un período mucho más remoto, y ver cómo la religión de la Diosa Madre presidió sus orígenes. Pues el primer desarrollo de la cultura más elevada del Cercano Oriente, los comienzos de la agricultura, del riego y de la vida urbana fueron profundamente religiosos en su concepción. Los hombres no aprendían a dominar las fuerzas de la naturaleza de modo que la tierra produjera abundantes cosechas, o a cuidar manadas y rebaños, como tarea práctica de una organización económica de la cual dependían en su propia empresa y arduo trabajo. Consideraban esto como un rito religioso por el que cooperaban como sacerdotes y hierofantes en el gran misterio cósmico de la fertilización y desarrollo de la naturaleza. El drama místico, renovado anualmente, de la Diosa Madre, la muerte y resurrección de su hijo y esposo era, al mismo tiempo, el ciclo económico de labranza, siembra y cosechas, por las cuales vivía el pueblo. Y el Rey no era tanto el organizador de una comunidad política, sino más bien el sacerdote y el jefe religioso de su pueblo, que representaba al dios mismo, entre la diosa y su pueblo, como ministro e intérprete de la voluntad divina[15].

Pero sólo en regiones sumamente conservadoras como el Asia Menor podemos ver esta religión primi-

[15] He tratado este tema con cierto detenimiento en *The Age of the Gods*, capítulos v y vi.

tiva en relativa simplicidad. En Mesopotamia, en los comienzos de su historia en el cuarto milenio A. C., ya había desarrollada una teología y unos ritos solemnes muy especializados. El dios y la diosa de cada ciudad habían adquirido características y personalidades especiales y tomado su lugar en un panteón sumerio. Pero la civilización sumeria aun permanecía enteramente religiosa en sus características. El dios y la diosa eran los gobernantes reconocidos de su ciudad, el rey era tan sólo el gran sacerdote y administrador. El templo, casa del dios, era el centro de la vida de la comunidad, pues el dios era el principal hacendado, comerciante y banquero y mantenía un personal numeroso de sirvientes y administradores. Todo el territorio de la ciudad era, además, el territorio del dios, y los sumerios no hablaban de los límites de la ciudad de Kish o de la ciudad de Lagash, sino de los límites del dios Enlil o del dios Ningirshu. Todo lo que el rey hacía por esa ciudad era realizado bajo las órdenes del dios y para el dios. Y los restos de la literatura antigua que han llegado hasta nosotros demuestran que eso no era simplemente la fraseología de la religión del estado, sino que representaba una profunda creencia popular en la interdependencia y comunión de la ciudad y de su divinidad.

En Egipto hallamos un espíritu religioso no menos intenso impregnando la cultura arcaica. La religión egipcia es, sin embargo, menos homogénea que la de la Mesopotamia o la del Asia Menor. En primer lugar está la adoración de los dioses animales de los nomos, primitiva religión de los nativos del valle del Nilo; segundo, el culto de Osiris, esencialmente similar al de los dioses asiáticos de la naturaleza, Tammuz y Adonis, de los que ya hemos hablado, e introducido acaso en el Delta en tiempos predinásticos, procedente de Siria o de Palestina; finalmente está la religión del dios Sol que se convirtió en el culto oficial de los faraones e inspiró el principal desarrollo de la civilización egipcia arcaica.

Quizás ninguna civilización elevada alcanzó nunca la centralización y unificación que caracterizaron al estado egipcio en la era de las pirámides. Era aquel algo más que un socialismo de Estado, pues significaba la absorción de la vida del individuo por una causa exterior al mismo. Toda la vasta organización burocrática y económica del Imperio estaba dirigida a un solo fin, la glorificación del dios Sol y su hijo el Rey dios.

Es en realidad uno de los espectáculos más notables de la historia contemplar todos los recursos de una gran cultura y de un estado poderoso organizados, no para la guerra ni la conquista, ni para el enriquecimiento de una clase dominante, sino simplemente para proporcionar sepulcros y cuidar de las criptas y las bóvedas de los reyes muertos. Y sin embargo esta misma concentración en la muerte y en la vida futura dió a la civilización egipcia su notable estabilidad. El Sol y el Nilo, Ra y Osiris, las pirámides y las momias, mientras éstos se mantuvieron, parecía que Egipto había de perdurar, con su vida ligada a la interminable sucesión de oraciones y ceremonias rituales. Todo el gran desarrollo del arte y de la instrucción en Egipto surgió para satisfacer a esta idea religiosa central, y cuando, en la época de la decadencia final, fuerzas

extrañas tomaron posesión del reino sagrado, libios y persas, griegos y romanos, todos creyeron necesario *tomar los presentes de Horus,* y disimular su deslumbrante imperialismo bajo las formas de esa antigua teocracia solar, para que la maquinaria de la civilización egipcia siguiera funcionando.

CAPÍTULO SEXTO

Advenimiento de las religiones mundiales

DIFÍCIL es exagerar la deuda del mundo para con las culturas rituales arcaicas del tipo descripto en el capítulo precedente, pues han echado las bases sobre las cuales se ha estructurado el desarrollo de la civilización. A ellas debemos la invención de la escritura y del calendario, el descubrimiento del uso de los metales, de la arquitectura y de la ingeniería, y casi todas las artes y oficios de la vida diaria, tales como han sido practicados hasta la actualidad tanto en el Cercano como en el Lejano Oriente. Podemos en cierto grado juzgar su obra por sus monumentos —las pirámides y los templos del sol en Egipto, los canales y las torres de los templos en Babilonia y en las ruinas mayas y toltecas en América— no superados en cuanto a la majestad de su forma y el poder de su ejecución por las obras del hombre moderno, a pesar de su dominio tanto más grande sobre los elementos.

Aunque tenían conciencia de su enorme progreso material —relativamente tal vez el mayor que haya visto el mundo— con todo, este progreso estaba estrictamente limitado. Cada cultura estaba ligada a una

forma ritual absolutamente fija de la que no podía separarse. Una vez realizadas sus posibilidades e incorporado su ritual en una forma social y materialmente completa, la cultura se estancaba.

Las consecuencias de esto se advierten en las grandes civilizaciones del Cercano Oriente que no estaban sujetas a continuas invasiones bárbaras. Los rasgos mismos de la cultura egipcia que hemos observado como demostración de su vigor y estabilidad, constituyen también la medida de sus limitaciones. Desde el punto de vista de la civilización material, los egipcios eran iguales o aun superiores a los griegos y romanos que los habían conquistado. Pero se trataba de una civilización completamente conservadora, ligada a las tradiciones religiosas de un remoto pasado. Sus mismos conquistadores se veían obligados a adoptar esas tradiciones, para poder gobernar el país. Los antiguos oficios del templo continuaban, el viejo estado sagrado subsistía, sólo que Ptolomeo y César habían usurpado el lugar del Faraón. Nada tan curioso como las figuras de Tiberio o Ptolomeo, pintadas sobre los muros de los últimos templos egipcios, con la indumentaria egipcia y la alta corona blanca de los Faraones, adorando a Isis y Osiris o al dios Sebek de cabeza de cocodrilo: sus nombres europeos van seguidos por los antiguos títulos divinos *"Hijo del Sol, señor de ambas tierras, amado de Ptah y de Isis"*. Todo Egipto se había convertido en un gran museo arqueológico, y si sobrevivía su cultura, era como la supervivencia de una momia, no la de un ser viviente.

El mismo proceso se hubiera repetido sin duda en el caso de las otras civilizaciones antiguas, si se les hubiera permitido seguir su propia línea de desarrollo

sin intervención exterior. En la mayoría de los casos, sin embargo, la tradición de la cultura no sobrevivió intacta.

A partir del tercer milenio A. C. las sociedades de cultura más elevada estuvieron expuestas a continuas invasiones de pueblos más guerreros y menos civilizados, tales como los indo-europeos, que gradualmente condujeron a la formación de nuevas naciones y culturas. Sin embargo, los invasores no venían dispuestos para una civilización material más elevada. Venían como destructores, no como creadores, como los bárbaros que conquistaron el Imperio Romano, o los invasores turcos del Cercano Oriente. Y como en estos casos, debieron su progreso en la civilización casi enteramente a los elementos de cultura que recibieron de los pueblos conquistados.

Sin embargo, en el primer milenio A. C. el mundo experimentó un cambio cultural de la más profunda significación, un cambio que no estaba limitado a un pueblo o cultura, sino que se hizo sentir casi simultáneamente de la India al Mediterráneo y de China a Persia. Era, sin embargo, un cambio de pensamiento más bien que una revolución de cultura material. Se debió a la primera aparición de las nuevas fuerzas espirituales que han actuado en el mundo desde entonces y aun conservan su influencia sobre la mente humana en la actualidad. Las enseñanzas de los profetas hebreos y de los filósofos griegos, de Buda y de los autores de los Upanishads, de Confucio y Lao Tsé no son las semicomprendidas reliquias de un mundo desaparecido, como la literatura religiosa de Egipto y de Babilonia; son de significación y valor perennes. Tienen la misma importancia en la vi-

da intelectual y espiritual de la humanidad, que las realizaciones materiales de la civilización arcaica en la esfera de la cultura material. Como estas últimas, han formado la base estable sobre la que han construído las generaciones sucesivas, y en la que está cimentada nuestra tradición intelectual y religiosa.

Es tan grande la originalidad y el poder de la época que vió el advenimiento de las primeras religiones del mundo, que no es fácil apreciar en todo su valor la deuda que ella misma tiene con el pasado. ¿Qué lazo puede existir entre la visión helénica de un universo inteligible o el humanismo ético de Confucio y los ritos sangrientos, los bárbaros mitos de la antigua cultura pagana?

Sin embargo, tal como la cultura de los nuevos pueblos está basada en la tradición de la civilización arcaica que habían conquistado, así también habían heredado mucho de las concepciones intelectuales y religiosas del mundo antiguo. Pero la dualidad de las nuevas culturas tendía a producir un espíritu de crítica y reflexión que había faltado en la primera etapa de la civilización. El hombre ya no podía aceptar el estado vigente de la sociedad y de la vida humana como una manifestación de los poderes divinos. La destrucción del antiguo orden teocrático había dejado su marca en la conciencia popular, y en todas partes hallamos una tendencia a idealizar la memoria del orden desaparecido como una era de oro en que los dioses habían gobernado a la humanidad antes que sobrevinieran la injusticia y la rivalidad. En contraste con esta idealización del pasado, el presente aparecía como una época en que el orden divino ya no se observaba, reemplazado por la perver-

sidad y la maleficencia. Así surgió el sentido de una dualidad moral, una oposición entre lo que es y lo que debiera ser, entre las reglas del hombre y las reglas de los dioses. El hombre comparaba el mundo que conocía con un régimen ideal, social y moral, y lo juzgaba en consecuencia.

En esta forma, la creencia central que está en la base de la cultura arcaica –la noción de un régimen sagrado que rige por igual las leyes de la naturaleza y la vida del hombre– continuaba ejerciendo una influencia vital sobre la mente de la nueva edad, pero al mismo tiempo era remodelada y transformada. La idea que la generación anterior había expresado en una forma ritual, se había moralizado y espiritualizado. El orden sagrado no era ya un sistema ceremonial, sino una ley moral de justicia y de verdad.

De este modo la antigua concepción de un orden ritual sagrado fué en todas partes el principio de donde procedía el nuevo desarrollo religioso. La relación se observará más claramente, tal vez, en el caso de la China, donde el tipo más antiguo de cultura había sobrevivido con más continuidad que en otras partes. La enseñanza moral de Confucio estaba esencialmente relacionada con la antigua idea de un orden ritual. La importancia de éste a sus ojos no consistía en las ideas éticas por sí mismas, sino en su aplicación a los ritos tradicionales. En verdad los ritos tienen la misma importancia para el confucianismo que la Ley para el judaísmo.

No son, como se inclinaría a creer el observador occidental, una cuestión de etiqueta social; son nada menos que la manifestación exterior del orden eterno que gobierna el universo, conocido como Tao, el

Camino al Cielo. *"Tienen su origen en el Cielo,* dice el Libro de los Ritos, *y su movimiento llega a la tierra. Su distribución se extiende a todos los asuntos de la vida. Cambian con las estaciones; concuerdan según las variaciones en cantidad y condición. Respecto al hombre, sirven para nutrir su naturaleza".* (Li-Ki VII)[1].

En una ocasión Yen-Yen preguntó a Confucio si los ritos tenían en realidad tan grande importancia. Confucio contestó: *"Por estas normas los antiguos reyes trataban de representar los caminos del Cielo y disciplinar los sentimientos del hombre. Por tanto, quien los descuida o los viola puede considerarse muerto, y quien los observare, vivo."* ...*"Así, pues, estas reglas tienen sus raíces en el Cielo, con sus ramas correspondientes en la Tierra, y son aplicables a los seres espirituales."* (Lu-Yun, IV, 5 y I, 4).

La verdadera grandeza y originalidad de Confucio reside en el hecho de que haya dado a este orden ritual un contenido ético. En lugar de considerar los ritos como mágicamente eficaces o darse por satisfecho con un aspecto exterior de obediencia a aquéllos, exigía la adhesión interior del hombre. La palabra Li que desempeña una parte tan importante en la enseñanza de Confucio, y que es comúnmente traducida por "Propiedad", significa realmente, no la corrección exterior de la conducta, sino la conformidad del individuo al régimen que gobierna la vida de la sociedad y todo el curso de la naturaleza. El "Hombre Superior" debe conformarse al Tao, no sólo en su conducta exterior, sino en su espíritu y en

[1] Traducción de J. Legge *Sacred Books of the East,* tomo III.

su voluntad. En esta forma la gran virtud de Confucio, benevolencia o altruísmo (Jen) no es un amor emocional del prójimo, es el renunciamiento al amor propio y al egoísmo y la fusión de la personalidad en el orden universal. Así también, la virtud de la Justicia (Yi) que consistía originariamente en la observancia estricta de las distinciones de clases y la distribución exacta de los derechos sociales, fué transformada por el confucianismo en un ideal de rectitud y justicia moral.

Además, esta autocultura moral no está limitada en sus efectos a la vida interior del individuo. Desciende desde el rey o el sabio a sus súbditos o discípulos; es el lazo que une el Cielo y la Tierra, el Hombre y la Naturaleza, junto con una armonía cósmica, supremo ideal del confucianismo[2]. *"Cuando el Hijo del Cielo se mueve en su virtud como una carroza, con música como conductor, mientras todos los Príncipes cumplen su mutuo intercambio según los ritos, los Grandes Jefes mantienen el orden entre ellos según las leyes, los funcionarios inferiores se complementan unos a otros con su buena fe, y el pueblo se guarda mutuamente en un espíritu de armonía, todo bajo el cielo está en buena condición. Esto produce el estado llamado Gran Unidad."* (Li-Ki, XVII). Así el antiguo orden ritual de la cultura arcaica se convirtió en manos de los confucianistas en la base de una interpretación ética de la vida, que

[2] *"El Hombre superior pone orden en el Cielo y en la Tierra; el Hombre Superior forma una trinidad con el Cielo y la Tierra; él domina todos los elementos, es padre y madre del pueblo". Libro de Hsüntze,* IX, II, traducción de H. Dubs.

ha sido el concepto rector de la civilización china desde entonces.

El mismo concepto de un orden universal es también de importancia fundamental en el desarrollo religioso de la India y Persia. Aparece en el Rigveda, el más antiguo de los libros sagrados de la India, bajo el nombre de Rta o Rita –la misma palabra que se encuentra en el antiguo persa como Arta, y como Asha en el Zend-Avesta–. Se traduce generalmente por Orden o Derecho, pero es difícil hallarle equivalente en el inglés moderno, ya que tiene un sentido a la vez cósmico, ritual y moral. Brilla ante todo en el curso ordenado de la naturaleza, la sucesión de las estaciones y los movimientos celestes. El año es la Rueda de Rita, la rueda con doce rayos. El sol es "el rostro claro y visible de Rita", y los ríos siguen a la sagrada Rita en su corriente incesante. Pero su aspecto ético es aun más importante; con frecuencia la vemos asociada en el Rigveda con Varuna, el dios recto que cuida la justicia y castiga el pecado. Es "el origen de Rita", "el guardián de la Sagrada Rita", y el hombre justo eleva sus oraciones para contribuir a "acrecentar el predominio de Varuna sobre Rita", una expresión casi idéntica a la usada en el Avesta, que habla de "aumentar la fuente de Asha". Finalmente, el nombre Rita, como el latín *ritus,* es eminentemente aplicado al orden ritual del sacrificio. El fuego del sacrificio es "vástago de Rita, nacido de la Rita," y lleva las ofrendas de los dioses por medio de Rita.

Esta interpretación, aun siendo la más primitiva de todas, estaba destinada a tener la mayor influencia sobre el desarrollo religioso de la India. En los

brahmanes una filosofía regular se desarrollaba con referencia al rito, según la cual el orden del sacrificio es la causa eficiente del orden de la naturaleza, y Brahma, la fórmula sagrada del sacrificio, es considerada como la fuerza extrema detrás del universo. En Persia, por otra parte, el curso del desarrollo estaba en la dirección contraria. Allí también, Asha era sin duda una concepción ritual, y conservó estrecha relación con el fuego sagrado hasta el final. Pero en el aspecto moral se insistía más. Asha se convierte en la personificación de la rectitud divina. Halla su expresión en la pureza y la verdad moral, y los siervos de Asha son los que "hacen avanzar el mundo" por la labranza y sus buenos trabajos.

La existencia de un concepto similar en el mundo griego es, tal vez, menos evidente. La tradición de la cultura arcaica sobrevivió en Grecia en una forma más esporádica e irregular que en otras partes. No estaba representada por un sacerdocio organizado, como en la India, o en un orden político fijo como en China. Sin embargo, a pesar de esta falta de continuidad cultural, la tradición ritual de la cultura arcaica continuaba rigiendo la vida del hombre. La nueva mitología de las deidades olímpicas era de importancia mucho menor, para el hombre religioso, que la debida celebración de los ritos sagrados cuyos orígenes estaban profundamente arraigados en el pasado arcaico. La teología de los griegos era algo del pasado, según observa Herodoto, pero sus prácticas religiosas eran de una antigüedad inmemorial. Los hombres podían creer lo que quisieran respecto a la naturaleza de los dioses, siempre que mantuvieran la celebración exacta y escrupulosa de los ritos, pues

de eso dependían la seguridad de la ciudad y la fertilidad del suelo. La ley del sacrificio era "la ley más antigua y la mejor", y sobre ella descansaba todo el orden social.

Pero esta tradición ceremonial también estaba ligada a conceptos éticos. La idea de la pureza moral y ritual eran inseparables y ambas eran consideradas como una participación humana en la ley universal del Diké, Derecho Eterno. Este es el principio del pensamiento helénico que corresponde más estrechamente a la Rita y Asha en los pueblos arios orientales[3]. Como esta última, halla su expresión en todo el orden cósmico, y tanto Homero como Hesíodo consideran que un acto de injusticia humana implica un desorden en el curso de la naturaleza. *"Cuando los hombres siguen la justicia,* escribe Hesíodo, *florece toda la ciudad, la tierra da abundantes cosechas, crecen los niños, aumentan los rebaños; mas para el injusto toda la naturaleza es hostil, los pueblos sufren hambre y epidemias, y el pecado de un solo hombre puede traer la ruina a toda la ciudad"*[4].

Pero este concepto del orden universal que gobierna todo el curso de la naturaleza, halla su máxima expresión en la filosofía griega. Tanto Pitágoras como Heráclito consideraban el principio de la medida y del orden como causa principal de todas las cosas. *"Aun el sol* —dice Heráclito— *no puede traspasar sus límites, pues si así hiciere, las Erinnias, auxiliares de Diké, lo denunciarían"*. Este principio

[3] Véase sobre este punto F. M. Cornford, *From Religion to Philosophy*, 1912, p. 172-7.

[4] Hesíodo, *Los trabajos y los días*, 217-277. Cf. también el pasaje de *Medea* de Eurípides, 410, *"las fuentes de los ríos sagrados tienen corriente ascendente, y Diké y todas las cosas aparecen invertidas"*.

no se limita solamente a lo material y físico. *"Es la ley divina por la cual se mantienen todas las leyes humanas"*, es el Camino hacia Dios, *"el pensamiento que guía las cosas a través de todas las cosas"*[5]. La misma idea halla su expresión clásica en Platón, ante todo en las *Leyes*, que están basadas, tanto como las enseñanzas de Confucio, en la idea de que la ley de la vida social debe ser un reflejo y una participación del orden divino que gobierna el universo, y se manifiesta principalmente en el orden de las estrellas[6].

Así en todas las grandes civilizaciones, desde la China hasta el Egeo, el nuevo sentido del pensamiento se inicia con la aparición del concepto de un orden universal, tanto espiritual como material; el orden de la justicia y el orden de la naturaleza. Pero la revolución intelectual no se detenía en este punto; por el contrario, sólo era el primer peldaño hacia un desarrollo posterior. Los grandes pensadores no se conformaban con el concepto de un orden inmanente en el mundo, que se manifiesta en el curso de la naturaleza y de la vida moral del hombre. Buscaban un principio aun más elevado, una realidad absoluta que trasciende el orden de la naturaleza y de todas las formas limitadas de la existencia.

Esta búsqueda de lo Absoluto hallaba su expresión más completa en la India, donde se desarrolló —no, como hubiera podido esperarse, por las ideas éticas relativamente avanzadas, concernientes a la adoración de Varuna—, sino como consecuencia del tipo más

[5] Heráclito frs, 91, 96, 19, trad de Burnet, *Early Greek Philosophy*, segunda edición.

[6] Cf. esp. *Las Leyes*, 716 y *Epinomis* 986 c. *"Ese orden universal que la ley, la más divina de todas las cosas, ha conducido con pompa visible"*.

primitivo de religión, representado por la magia ritual de los brahmanes y que tal vez deba su origen a la tradición nativa de la cultura dravidiana conquistada.

Pero tiene sus raíces en una etapa del pensamiento más antigua y más universal que la de la cultura arcaica, pues deriva de aquella intuición vaga y obscura del ser trascendente, que según hemos visto, es la base última de la religión primitiva. Como el Orenda y el Wakan de los indios norteamericanos, la palabra Brahma significa a la vez la fórmula o el hechizo sacerdotal, y un principio o esencia autoexistente, fuerza primaria en el universo.

El progreso del pensamiento indio desde la religión de los brahmanes a la religión de los Upanishads, consiste en la conversión de esta idea primitiva de Brahma, una especie de potencia mágica o "Zauberfluidum", en un principio metafísico absoluto. El primer paso en el desarrollo tuvo lugar cuando el hombre transfirió el valor de los ritos, de su celebración exterior a su significación esotérica. La idea de Brahma fué abstraída de la noción del sacrificio, que pasó a ser la representación simbólica de una realidad superior. Al principio esta realidad se concebía cosmológicamente, como esencia del mundo o substancia universal: Brahma era identificado con el espacio o con Prana, hálito de vida. Pero estas explicaciones cosmológicas no satisfacían el ansia de realidad que animaba a los pensadores de los Upanishads. No sólo buscaban dejar atrás la mitología y los ritos externos de la tradición religiosa, sino superar la apariencia exterior de las cosas, más allá del

universo creado, a fin de alcanzar el único ser absoluto, que sólo es verdadero, que sólo *es*.

Pero la gran realización de los pensadores de los Upanishads, el descubrimiento que domina la religión y el pensamiento indios desde entonces, fué la identificación de este supremo principio con el Atman o el *Ser*. Este Ser o Alma es el fundamento de todo lo existente, es "la trama en que está tejido el mundo". Ante todo, es el fundamento de nuestra propia conciencia, el alma de nuestras almas, pues el yo humano y el supremo ser son idénticos en cierto sentido.

"El que, viviendo en la tierra, no pertenece a la tierra ni es conocido por la tierra, cuyo cuerpo es tierra e interiormente gobierna a la tierra, ése eres tú mismo, el Gobernante Interior, el Inmortal".

"El que viviendo en el espíritu, no pertenece al espíritu ni es conocido por el espíritu, cuyo cuerpo es el espíritu e interiormente gobierna al espíritu, ése eres tú mismo, el Gobernante Interior, el Inmortal".

"El ve sin ser visto, oye sin ser oído, piensa sin que se piense en él, comprende sin ser comprendido. El solo ve; él solo oye; él solo piensa; él solo comprende. Ese eres tú mismo, el Gobernante Interior, el Inmortal"[7].

En esta forma el principio supremo no es ya idéntico con la substancia del mundo o aun con el proceso cósmico, como en el ingenuo panteísmo de los brahmanes. Es esencialmente una realidad espiritual, que trasciende todas las formas definidas del ser. Sólo puede ser descripto por negativas, *"Neti, neti,* así

[7] *Brihad-aranyaka Upanishad,* III, VII, tr. L. D. Barnett.

no, así no", pues "el Atman es silencio". "Cuando el sol se ha puesto y la luna se ha ocultado y el fuego está apagado y la palabra acallada", la luz del Atman brilla aún.

Y con la incorporación de este principio de trascendencia, toda la actitud espiritual de la religión india se transformó. El conocimiento de Brahma no se buscó, como en el período anterior, por el poder que confería sobre la naturaleza, y las recompensas materiales de larga vida, fortuna y prosperidad, sino por él mismo como dios supremo. Todas las buenas obras de la antigua religión —la adoración de los dioses, el sacrificio y el conocimiento de los ritos— habían perdido su valor. No podían proporcionar más que bienes relativos: la prosperidad en este mundo y una vida feliz en el más allá. La verdadera dicha sólo puede hallarse en la realización de la unidad del Atman —suprema unión del alma con lo Absoluto, única que puede salvar al hombre de la pena de la reencarnación.

"Como es el deseo del hombre, así es su voluntad, y según sea su voluntad así son sus actos, y según sean sus actos (Karma) así será su recompensa".

"Cuando se haya librado de todos los deseos que encerraba su corazón, entonces se habrá transformado de mortal en inmortal, y habrá obtenido a Brahma. Y como queda el veneno de la serpiente sobre el hormiguero, así queda su cuerpo; pero ese espíritu inmortal es sólo Brahma, sólo Luz"[8].

De este modo el concepto de una realidad trascendente se convirtió en el fundamento de un nuevo

[8] *Brihad-aranyaka Upanishad,* IV, IV, trad. Max Müller.

ideal moral que nada tenía que ver con los derechos y deberes sociales. Era una ética de absoluto renunciamiento y abnegación —la exaltación del Único al Único.

"Conociendo a Brahma un hombre se vuelve santo; los ermitaños lo buscan para su mundo. Comprendían que los antiguos no desearan descendencia, "¿qué vale la descendencia para nosotros, que tenemos este Ser superior para nuestro mundo?" Así, habiendo apartado el deseo de tener hijos, como deseo de la materia y deseo del mundo, pasaban su vida mendigando"[9].

¡Cuán distante es esta actitud de la simple aceptación de las cosas buenas de la vida, demostrada en las religiones naturales y en la cultura arcaica que se basa en ellas! El único fin de la vida, la única tarea para el hombre sabio, es la Liberación; cruzar el puente, pasar de la muerte a la Vida, de la apariencia a la Realidad, del tiempo a la Eternidad —todos los bienes de la vida humana en la familia o en el Estado sólo son vanidad comparados con esto. Así es cómo surgieron en la antigua India toda una serie de escuelas del pensamiento, cada una de las cuales intentaba encontrar el camino de la liberación por medio de alguna disciplina especial de salvación. El camino de la liberación por el conocimiento del Atman es el ejemplo clásico de estos sistemas, y ha sido la base del pensamiento ortodoxo indio desde entonces. No ha sido la única, sin embargo; se la halla, aun en los mismos Upanishads, junto con otros elementos destinados a convertirse en bases de siste-

[9] Op. cit. IV, IV, 22.

mas independientes de pensamiento. Encuéntrase allí la antigua doctrina ritual de la salvación por las obras que seguía siendo la creencia normal de la sociedad brahmánica ortodoxa; hállanse las teorías cosmológicas que admitían la realidad de la materia y de los elementos, y que surgieron poderosas de la filosofía Sankhya, y finalmente existía el camino de la liberación por el ascetismo, ya sea por austeridades y penitencia físicas (tapas) o por concentración mental y autodisciplina (yoga).

Este es el elemento más importante, desde que está en la base de todo el desarrollo religioso desde la era del Rigveda[10], hasta el advenimiento de las grandes órdenes monásticas de los Jains y de los budistas. Pero el ideal ascético sufrió un cambio gradual bajo la influencia de la nueva tendencia del pensamiento. La figura del Muni o Shaman que adquiere poderes mágicos por la propia existencia y las austeridades físicas, deja el lugar a la del monje que busca la salvación en la meditación y en la autodisciplina, del mismo modo que el concepto de Brahma se transformó de un hechizo mágico en un principio espiritual trascendente.

En el budismo el ideal ascético halló su expresión máxima y es también el budismo el ejemplo más completo y difundido de las nuevas disciplinas de salvación. Los pensadores de los Upanishads estaban principalmente interesados en sus especulaciones acerca de Brahma y la verdadera naturaleza del ser, y para ellos la liberación era una cuestión secundaria. Para el budista, en cambio el problema de la liberación era el único objeto vital. *"Enseño sólo una cosa, oh*

[10] Cf. *Rigveda,* x, 136, que describe el Sol como el Gran Asceta.

monjes —dice Buda—: *el dolor y el fin del dolor". "Como el mar tiene en todas partes un solo sabor, el de la sal, así mis enseñanzas tienen un solo sabor, el de la liberación".*

El Buda condenaba expresamente todas las tentativas por averiguar o definir la naturaleza de este objeto supremo. La salvación debía ser hallada, no en el conocimiento metafísico, sino en el intenso esfuerzo moral que destruye el deseo, raíz de todo sufrimiento y de la misma existencia física.

Así el budismo surgió como un movimiento de reacción contra el intelectualismo de los Upanishads y las escuelas filosóficas. Refirmó el elemento moral del concepto de Rita —orden— que había sido subordinado a los aspectos rituales y cosmológicos desde los días del Rigveda. Está con los Upanishads en la misma oposición que Confucio con el taoísmo, como una disciplina moral contra una cosmología mística y una doctrina metafísica del Ser. Como el confucianismo, aspiraba a ser la "doctrina del Medio", única que puede proporcionar una verdadera norma de conducta para guía del sabio. Es en verdad, más exclusivamente ética en su contenido que el confucianismo en sí, ya que su enseñanza moral no está ligada a su antigua tradición ritual. La ley moral —el Dharma— existía en sí misma y por sí misma como el único principio de orden e inteligibilidad en un universo ilusorio. Pues el orden cósmico en sí, como se observa en el curso externo de la naturaleza, no tiene realidad "la rueda de la existencia está vacía, con una vacuidad duodécupla". Tras la apariencia de las cosas no hay realidad trascendente, como enseñaron los Upanishads, ni siquiera la de Brahma ni la de

Atman. Sólo hay la "penosa rueda" de la existencia, movida por la ignorancia y la codicia, y el sendero de la liberación moral, la *vía negativa* de la extinción del deseo que conduce al Nirvana —el beatífico silencio eterno.

"La mente que comprende la instabilidad de esta vida temporal medita de este modo: "¡Este flujo incesante se consume en el fuego, en una llama ardiente! ¡Lleno está de desesperación y terror! ¡Oh si pudiera llegar al punto en que el devenir ha tocado su fin! ¡Qué calma, qué dulzura ha de traer el fin de todo defecto, de todos los deseos, de toda pasión —esa grande Paz— el Nirvana!" "¿Hay algún lugar en que puede colocarse el hombre, y dirigir su vida hasta llegar al Nirvana?" "Sí, oh Rey, la Virtud es ese lugar"[11].

Así, en el budismo las tendencias éticas del nuevo movimiento alcanzaron su desarrollo máximo. Se aseguraba la supremacía absoluta de la ley moral y toda la existencia quedaba reducida a condiciones puramente éticas y espirituales. Pero este absolutismo moral implicaba la negación de otros aspectos de la realidad. La suprema afirmación de la voluntad moral era un acto de autodestrucción que negaba la naturaleza y aun la vida misma.

Sólo en la India se llegó a este grado extremo de nihilismo, en que es abolida la existencia del alma humana y del Absoluto, pero, en otras partes hallamos la misma tendencia a apartarse de la vida humana sujeta al orden exterior del mundo, en busca de un principio trascendente. Aun en la China, el positivismo ético de Confucio no reinaba sin oposiciones. Así como en la India el principio del orden ritual —el Brahma— convertíase para los escritores de los Upanishads en el concepto metafísico del ser puro, así también en la China existía una escuela que interpretaba el Tao, orden universal de la cultura arcaica, no como el principio del orden moral y social según lo entendían los confucianistas, sino en un sentido místico y trascendente. Creían en la existencia, más allá del movimiento visible y siempre variable del mundo, de un principio espiritual superior que siendo inmutable en sí mismo, es la fuente de todo cambio; estando más allá de la existencia, es la fuente de todo lo que existe. Lao Tseu escribe: *"Hay algo indefinido y sin embargo completo, que precede al nacimiento del cielo y de la tierra. ¡Oh Inmóvil! ¡Oh Informe! ¡Único inconmutable, que penetra en todas las cosas sin alteración! Puedes llamarte "Madre del Universo"*[12]. Y Chuang Tzu, el más grande de los últimos taoístas que florecieron en el siglo IV A. C. escribe en consonancia: *"¡Oh maestro, oh maestro! Tú que destruyes todas las cosas sin ser cruel, Tú que has ayudado a diez mil generaciones sin ser bondadoso, Tú que has existido antes de las edades y no eres viejo, Tú cubres los Cielos, Tú sostienes la Tierra, Tú has creado sin esfuerzo todas las formas. Conocerte así es la dicha suprema"*[13].

En consecuencia, el ideal ético de los taoístas era de quietismo y de apartamiento espiritual. Despreciaban la enseñanza tradicional de los discípulos de Confu-

[11] De la *Milinda Pañha, "Las preguntas del Rey Menandro"*.

[12] Lao Tseu, cap. XXV, A., ed., y trad. Wieger, *Los padres del sistema Taoísta*.

[13] Chuang Tzu, cap. XIII, A. ed. Wieger, op. cit.

cio como "las heces y desperdicios de los antiguos".

El verdadero saber no se hallará en la tradición ni en el razonamiento discursivo, sino en la contemplación mística que conduce a la intuición directa de la realidad. El hombre sabio no ha de intervenir en la vida del Estado ni en los asuntos humanos, sino que vivirá en la soledad como un ermitaño, adaptando su espíritu al Tao universal, cuya influencia se siente en el desierto y en las montañas, no en los caminos hollados por el hombre.

Es evidente que tales creencias no pueden proporcionar una base a la actividad ni un incentivo para el progreso material, aunque puedan dar buenos frutos en la literatura y en el arte. Toda la tendencia del nuevo movimiento espiritual representado por el budismo y la religión de los Upanishads, así como por el misticismo taoísta, lleva a un apartamiento de la vida humana y de la actividad social en busca de lo Absoluto.

Aun la actividad racional superior del filósofo y del hombre de ciencia pierde todo su valor y significación en presencia de la unidad omniabsorbente del Ser absoluto. Esto se define con detallada precisión en un notable tratado taoísta del período T'ang (siglo VIII A. C.) el *Kwan-Yinn-Tzu.* Probablemente esté influido por las ideas filosóficas budistas, pero ello tiene poca importancia, ya que los puntos de vista taoístas y budistas en este sentido son de distinción casi imposible:

"Aparte del Principio, el Tao, todo es nada. Cada una de las cosas que existen forma parte de la unidad del Tao. En esta unidad absoluta y universal, no hay sucesión, ni tiempo, ni distancia. En el Tao, un

día o cien años, un estadio o cien leguas, no tienen diferencia. No debemos, pues, hablar de leyes de la naturaleza o de supuestas violaciones de esas leyes, tales como cambios de forma o de sexo, levitación, fuego que no quema y agua que no ahoga, monstruos, prodigios, etc. No es posible la predicción, pues el tiempo no existe, y en consecuencia no hay futuro. No es posible la levitación, pues no hay espacio. El Tao es Unidad contenida en un solo punto, y no tiene pasado ni futuro. Soy uno con todos los seres y todos los seres son uno con el Tao. Cada fenómeno es resultado de un juego del Tao, no de la ley. Que un muerto se levante y ande, que un hombre pueda pescar en una aljofaina, que un hombre pueda entrar y salir por una puerta pintada en la pared, no es anomalía, pues que no hay regla". "Distinguir entre causa y efecto, agente y producto, es ilusión y ficción. El populacho cree que el ruido es producido por un tambor, cuando un hombre lo golpea con un palillo. Pero en realidad, no hay ni tambor ni palillo ni hombre, o mejor dicho, el hombre, el tambor y los palillos son el Tao que ha producido el fenómeno del tamboreo. Las palabras nada significan, considerando que las cosas expresadas no existen".

"Lo que se ve estando despierto no es más real que lo que se ve en sueños. Y el hombre que ve no es más real que lo que él mismo ve. El hombre que sueña y el soñado, no son más reales uno que otro". "Porque sabe que nadie existe, el sabio es igualmente benévolo e indiferente hacia todos"[14].

[14] Kwan-Yinn Tzu, trad. Wieger, *Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine,* 2ª ed. 1922, p. 570-575.

Y una idea similar halla expresión clásica en los versos de Kien-Wenn, el emperador chino del siglo VI A. C., quien escribió:

"¿Estoy dormido? ¿Estoy despierto? ¿Existe lo que yo amo? ¿No son todas las cosas imaginación del Alma Universal? ¿No soy yo mismo parte del Gran Señor, del Gran Soñador, quien en la noche larga duerme el gran sueño cósmico?"[15].

Esta negación de la realidad del mundo de los fenómenos y aun del principio de la causalidad, es aun más característica del pensamiento indio. Tanto los doctores del último budismo Mahayana, tales como Nagarjana o Asangha, y los del último Vedanta, tales como Sankara, enseñan que sólo Uno existe, y que la apariencia de la multiplicidad es pura ilusión, obra de Maya. El universo material es, en efecto, una especie de pesadilla cósmica —un elefante ilusorio, Mayahasti, según lo determina Guadapada. La única realidad verdadera ha de encontrarse en la intuición de lo Absoluto que alcanza el asceta en el éxtasis.

En verdad, la religión de la nueva era marca en algunos aspectos un retorno al individualismo y a la concentración, frente a la experiencia personal de la visión y del éxtasis que caracteriza al Shaman primitivo. La civilización material del mundo oriental debía su conservación principalmente a la continua supervivencia de la tradición de la cultura arcaica. En la China ésta se consagraba y conservaba en una forma relativamente racionalizada por la influencia de la ortodoxia confucianista. En la India, por otra parte, la visión metafísica absoluta era teóricamente

[15] Trad. Wieger, *La Chine à travers les âges,* p. 166.

triunfante y orientaba toda la civilización. Sin embargo, aun allí el tipo antiguo de cultura y el culto de los poderes de la naturaleza a que estaba asociada, continuaban subsistiendo con pequeña variación. Los antiguos mitos y ritos son interpretados como símbolos de una realidad superior por los adeptos de una nueva filosofía religiosa, mientras para la población común retienen su antiguo significado y continúan personificando las fuerzas misteriosas del mundo físico que rigen la vida de los campesinos. En verdad, en el curso del tiempo tienden a reabsorber las formas superiores de religión, que parecían haberlas reemplazado. No solamente la veneración de la Diosa Madre, y el culto de los templos arcaicos, sino formas enteramente primitivas de animismo y de magia se abren camino hacia el seno de las religiones superiores. Esto es más notablemente evidente en la India Nordeste y en el Tibet. Aquí hasta el budismo se vió contaminado por el shamanismo y la magia, y por una extraña paradoja, el sistema ético más abstracto que el mundo haya conocido dió origen a las deidades monstruosas y a los ritos obscenos de los Tantras.

En esta forma, las culturas orientales basadas en el nuevo tipo de religión tienden a quedar estacionarias o a decaer. No aumentan en vigor o en sabiduría, o en dominio sobre el ambiente circundante. Gradualmente vuelve a aparecer el tipo más antiguo de cultura, del que habían surgido, y llega a absorberlas, en la misma forma que la selva absorbe el esplendor decreciente de Ankhor o de Anuradhapura.

Es verdad que el desarrollo indio muestra las tendencias del nuevo movimiento espiritual en su forma más extrema e incondicional. En Occidente, por

lo menos, la revolución intelectual de los siglos VI a IV a. C. no parece en ninguna manera desligada del progreso material. En realidad esa edad propició un notable avance de la civilización en todo sentido. A primera vista nada podría parecer más distante del espíritu oriental de ascetismo y retraimiento, que la concepción helénica del mundo con su franca aceptación de la vida, su curiosidad y su libertad intelectual sin límites. Sin embargo, es fácil exagerar el contraste. Como punto principal hallamos las mismas fuerzas espirituales en actividad en el mundo helénico que en la India o en el lejano Oriente. Aun las doctrinas indias de reencarnación y liberación hallan su contraparte en Occidente en las enseñanzas órficas y pitagóricas. ¿Puede darse algo más indio en espíritu que la disciplina órfica de la salvación, por la que el alma purificada llega a liberarse de la "rueda de dolor" de la reencarnación continua?

En la misma forma Empédocles consideraba la vida humana como el castigo de pecados anteriores y pensaba, como un asceta jaina, alcanzar la liberación evitando escrupulosamente hacer daño a cualquier ser viviente. Enseñaba que el mundo multicolor de las apariencias debía su existencia misma al principio de la "maldita rivalidad" que había empañado y corrompido la pura luz blanca del verdadero ser, de modo que la realidad ya no era tal como había sido en un principio y como sería al final, *"una esfera perfecta, igual por todos lados y sin límites, regocijante en su soledad circular"*. (frs. 27 y 28).

En Grecia, tanto como en la India y en la China, la comprensión de la unidad del orden cósmico conducía inevitablemente al reconocimiento de una realidad superior que trasciende todo cambio y limitación. Como los escritores de los Upanishads habían desarrollado el concepto de Brahma desde una substancia universal, casi física, hasta el Atman o ser absoluto, así también en Grecia la unidad física de los antiguos pensadores jónicos era gradualmente reemplazada por el principio metafísico del Ser puro. En la filosofía de Platón esta teoría de una realidad trascendente alcanzó su expresión clásica en Occidente. La visión de la Eternidad que por tan largo tiempo había absorbido el espíritu oriental, hacía irrupción finalmente sobre el mundo griego con poder deslumbrante. Con Platón, el espíritu occidental deja el variable mundo polícromo de la experiencia por ese otro mundo de las formas eternas, *"donde vive el Ser que domina el verdadero saber; esencia incolora, informe, intangible, sólo visible al espíritu del piloto del alma"*[16]; *"una naturaleza eterna, que no crece ni declina, ni se marchita; sólo Belleza, absoluta, separada, simple y eterna, transmitida sin disminución ni aumento a las bellezas siempre crecientes y perecederas de todas las cosas"*[17].

Este aspecto del mundo parece implicar un renunciamiento ético y un desprendimiento como el del asceta hindú. Pues *"si el hombre tiene ojos para ver la Belleza divina, pura y clara e incontaminada con la mortalidad y los colores y vanidades de la vida humana"*[18], todas las cosas del mundo pierden su sabor. El único fin ha de ser "volar de la tierra al cielo", recobrar la visión divina y deífica que una vez *"con-*

[16] *Phaedrus*, 247.
[17] *Symposium*, 211.
[18] *Symposium*, 211.

templamos, brillando en la luz pura, ante nosotros igualmente puros, aun no encerrados en la tumba viviente que arrastramos ahora, aprisionados en el cuerpo como la ostra en su concha"[19].

Sin embargo, el misticismo platónico difiere del de las religiones orientales en el hecho de ser esencialmente un misticismo de la inteligencia que busca iluminación, no tanto por ascetismo y éxtasis como por la disciplina del conocimiento científico. El ideal platónico ha sido bien definido por un antiguo escritor: *"buscar el misterioso Bien y ser feliz por medio de la geometría"*. Para Platón, el objeto de las ciencias superiores no era utilitario como no lo era tampoco para el mundo griego en general. La geometría *"no es una mera maravilla humana, sino un milagro de la invención de Dios"*[20] y su estudio transporta el espíritu de lo corruptible y perecedero a la contemplación del verdadero ser y del orden eterno[21]. Al hombre que sigue este camino le será revelado el lazo común que une todos los diagramas geométricos, todos los grupos de números, todas las combinaciones de escalas musicales, y el único movimiento que hay en las revoluciones de todos los cuerpos celestes, en una única armonía inteligible[22], y así será traído a la orilla de ese vasto mar de belleza en que al fin le será revelada la realidad trascendente de la belleza absoluta[23]. Mas esta visión del mundo *"sub specie aetenitatis* tendía casi tanto como la doctrina india de la naturaleza ilusoria del universo, a que el espíritu prescindiera del mundo de la experiencia. Fué imposible atribuir mayor importancia a las mutaciones de este proceso temporal. Pues si bien la tierra no era eterna en sí misma, estaba hecha sobre un modelo eterno, y el tiempo mismo "imita a la eternidad, y se mueve en un círculo medido por números". Y puesto que la moción perfecta de las esferas celestes es siempre circular, el proceso del cambio temporal debe ser igualmente circular. No solamente las plantas y los animales atraviesan un ciclo de crecimiento y desmedro. Todas las cosas creadas tienen determinados sus números y sus revoluciones, y el ciclo del mundo y del tiempo mismo se cumple en el año perfecto, cuando los cielos han efectuado una revolución completa y los planetas se hallan entre sí en la misma relación que al principio. Entonces comienza nuevamente el proceso cósmico y todas las cosas ocurren en su orden anterior.

Esta teoría del Gran Año y del ciclo recurrente de mutación cósmica, está estrechamente ligada a la teología astral explicada en el *Epinomis*. No es, sin embargo, peculiar a Platón, pues ya había hecho su aparición en el mundo griego en una época tan temprana como la de Heráclito. En realidad, era común a todas las grandes civilizaciones del mundo antiguo, y su influencia se extendía desde Siria y la Mesopotamia hasta Persia, India y China, donde ha conservado su importancia hasta el presente[24]. Es probable que

[19] *Phaedrus*, 250.
[20] *Epinomis*, 990 D.
[21] *La República*, 526, etc.
[22] *Epinomis*, 991 E.
[23] *Symposium*, 210.

[24] El sistema ha alcanzado su más perfecto desarrollo en la China. El Gran Año Chino consiste en doce meses o *"Confluencias"*, cada una de las cuales es tan larga como el Gran Año atribuído por los griegos a Heráclito, es decir 10.800 años. En la actualidad hemos alcanzado el año 68.943 del ciclo completo, y en el Gran Mes siguiente comenzará el período de la declinación de Cielo y Tierra.

todo el sistema tuviera su origen en la Mesopotamia, donde la astronomía y la teología astral con que estaba relacionada habían alcanzado un punto notable de desarrollo durante el período neo babilónico (605-538) y se hubiera difundido desde su centro en todas direcciones. No obstante, sólo entre los griegos pasó de la esfera de la magia y la astrología a la de la ciencia y de la filosofía, y se convirtió en parte de una interpretación racional del universo. Debido a la influencia de Platón y la primera Academia, pasó a la tradición intelectual común del mundo helénico. Aun Aristóteles, a pesar de su rebelión contra el idealismo platónico y su reconocimiento de la importancia de la experiencia sensible, fué profundamente influído por este aspecto del mundo. Para él también, el conocimiento superior radicaba en la contemplación del universo como manifestación de un Ser perfecto e inmutable. Todo el progreso es sólo una parte del proceso de generación y corrupción, limitada al mundo sublunar —"el vacío de la Luna"— y que depende de los movimientos locales de las esferas celestes.

Esa mutación debe necesariamente ser cíclica. *"Pues si los movimientos celestes se muestran periódicos y eternos, es necesario que los detalles de este movimiento y todos los efectos por él producidos sean periódicos y eternos"*[25]. Esto no debe interpretarse únicamente en lo que respecta a los cambios materiales, pues Aristóteles define expresamente que aun las opiniones de los filósofos coincidirán en forma idéntica *"no una vez, ni dos, ni varias, sino hasta el infinito"*[26].

Sobre tal supuesto, la idea de progreso pierde naturalmente su significado, pues todo movimiento de avance es a la vez un movimiento de regreso. Aun la sucesión del tiempo se transforma en una concepción puramente relativa, como lo demuestra el mismo Aristóteles. *"Si es verdad que el Universo tiene principio, medio y fin, y que lo que ha llegado a viejo o ha terminado se renueva o torna a su principio, y si las cosas más antiguas son las más próximas al comienzo, ¿qué es lo que nos impide ser anteriores a los hombres que vivieron en el tiempo de la guerra de Troya? Alcmeón ha dicho con razón que los hombres son mortales porque no pueden unir su fin con su principio. Si el curso de los acontecimientos es un círculo, como el círculo no tiene ni principio ni fin, no podemos ser anteriores a los hombres de Troya y ellos no pueden ser anteriores a nosotros, pues ni los unos ni los otros estamos más próximos del principio"*[27].

No sólo es este punto de vista irreconciliable con la fe en el progreso, sino que parece conducir inevitablemente al fatalismo pesimista de estos versículos del Eclesiastés: *"¿Qué es lo que fué? Lo mismo que ha de ser. ¿Qué es lo que fué hecho? Lo mismo que se ha de hacer. Nada hay nuevo bajo el sol, ni nadie puede decir: Ved, esto es nuevo; porque ya precedió en los siglos que fueron antes de nosotros"*.

El mismo espíritu domina el pensamiento de los estoicos romanos, e inspira el quietismo fatalista de

[25] *Meteora*, I, XIV. Debo esta cita y la siguiente a P. Duhem, *Le Système du Monde*, tomos I y II, en el cual están descriptas en detalle las teorías de la ciencia griega respecto al Gran Año.

[26] *Meteora*, I, III.
[27] *Problemata*, XVII, 3.

Marco Aurelio. *"El alma racional atraviesa todo el universo y el espacio que lo circunda, observa su forma y se extiende en la infinidad del tiempo, abarca y comprende la renovación periódica de todas las cosas, y comprende que quienes hayan de venir después de nosotros no verán nada nuevo, ni han visto más que nosotros quienes nos precedieron; en este sentido el que tiene cuarenta años, si posee alguna comprensión ha visto, en virtud de la uniformidad prevaleciente, todas las cosas que han sido y serán"*[28].

Es verdad que Aristóteles trató de dejar algún lugar para la contigencia y el libre albedrío, y negó la necesidad de la identidad numérica de la humanidad en los diferentes ciclos. Pero algunos pensadores eran más absolutos en su aplicación de la teoría. *"Según Pitágoras* —decía Eudemo—, *volveré a contaros el mismo relato, teniendo en la mano lo mismo que ahora tengo, y estaréis situados como lo estáis en este momento, y todas las cosas ocurrirán como antes"*. Y los estoicos, como Zenón y Crisipo, eran igualmente inflexibles. Cuando el ciclo del Gran Año haya completado su revolución, Dion estará nuevamente con nosotros, el mismo hombre en el mismo cuerpo, exceptuando tan sólo, dice Crisipo, tales detalles como un lunar en el rostro. En verdad, los filósofos de la época helénica fueron algo más lejos y enseñaron que era posible predecir la próxima etapa del ciclo por los movimientos de las estrellas. Estamos tan habituados a pensar en la astrología como en una superstición popular, que nos olvidamos cuán estrechamente estaba relacionada con la antigua ciencia y la filosofía.

[28] M. Aurel. Anton. XI, I Trad. de Long. cf. Séneca *Ep. ad Lucilium* 24. *De tranquillitate* I y 2.

El fatalismo astrológico de Manilio está más próximo en espíritu al moderno determinismo científico que a la superstición popular, y la teoría aristotélica de que el movimiento celeste es la causa eficiente de la mutación terrestre, parecía proporcionar una base científica para las pretensiones más ambiciosas de los astrólogos. Aun los neoplatónicos, que eran mucho menos deterministas que las otras escuelas, y conservaban un elevado ideal de libertad y responsabilidad moral, no negaban la armonía preestablecida entre los acontecimientos del mundo inferior y el orden de los cielos, aunque Plotino consideraba las estrellas, no como causas, sino como signos de los ministros del Espíritu Eterno[29].

Es difícil exagerar la importancia de estas ideas en la historia del pensamiento antiguo. No se vieron confinadas a una sola generación ni a una sola escuela. Desde la época de Pitágoras y de Heráclito hasta los últimos días de la escuela de Atenas bajo los emperadores cristianos, la doctrina del Gran Año, y el ciclo recurrente de la mutación cósmica dominaban sobre el espíritu griego. No es que los griegos desconocieran la noción del progreso. Hay un largo pasaje en el quinto libro de Lucrecio, inspirado sin duda en los escritos de Epicurio, que describe el progreso de la humanidad bajo el estímulo de la lucha por la existencia, desde las condiciones puramente animales de su origen hasta las más elevadas realizaciones de la vida civilizada, y que así parece anticipar la teoría moderna del progreso evolucionista. Pero esta idea no domina el pensamiento del poeta. De-

[29] Ver su extensa discusión de este tema en *Enneadas,* II, III, 7.

trás de ella está latente el sombrío pesimismo del mundo lucreciano en el cual toda la vida de la humanidad aparece como una chispa momentánea, que se enciende y se extingue en la ciega precipitación de los átomos a través del espacio y del tiempo infinito. Y aun ese reconocimiento del progreso es excepcional; en otras partes está casi completamente ausente.

¿Cuál es la razón de este estado de cosas? No puede achacarse al pesimismo, o a un debilitamiento del espíritu o de su poder creador, pues es característico del pensamiento griego en sus momentos de triunfante realización. Aun menos puede atribuirse a falta de conocimientos. Por el contrario, surge de la índole misma del ideal científico griego, enemigo de soluciones parciales, y que tiene muy poco en común con el especialismo trabajoso de la investigación moderna. Aspiraba a conocer el proceso cósmico como un todo. y a lograr que la naturaleza fuera completamente diáfana para la inteligencia. Pero si la ley inteligible debe ser suprema, no puede haber lugar para el acontecimiento histórico único e incomparable que parece desempeñar una parte tan importante en el mundo de la experiencia. Para un griego admitir la realidad de la mutación, equivalía a negar la racionalidad del universo. Antes que dar este paso, estaba dispuesto, como Parménides, a negar la evidencia de sus sentidos, a rechazar toda mutación y todo devenir —aun el movimiento mismo— como una mera ilusión. Esto, sin embargo, era igualmente fatal para una teoría racional de la naturaleza, desde que explicaba el mundo de las apariencias sólo por su abolición.

Era necesario hallar una solución un poco menos drástica, que reconciliara el proceso del cambio fenomenal con la unidad invariable del verdadero Ser. Esta fué la realización de Empédocles, primero en hallar el camino que luego había de seguir el pensamiento griego. Aseguraba con no menos energía que Parménides que lo existente no puede perecer y lo que no existe, nunca podrá llegar a ser. Hay sin embargo un ciclo perpetuo de mutación, por el cual el uno se convierte en muchos y éstos pasan a formar parte del uno. *"Predominan por turno, a medida que el círculo gira; pasan del uno al otro y se agrandan al llegar su turno"*. *"Así, en tanto que tienen tendencia a pasar a ser de varios uno y de nuevo dividiéndose volver a ser más de uno, comienzan a existir, y su vida no es duradera; pero como nunca cesan de cambiar, así están para siempre inmóviles en el círculo"*[30].

[30] Empédocles, fr. 26; trad. Burnet, *Early Greek Philosophy*, p. 244, 2ª ed.

CAPÍTULO SÉPTIMO

El cristianismo y el advenimiento de la civilización occidental

HEMOS visto que el gran movimiento espiritual que pasó sobre el mundo antiguo hacia mediados del primer milenio A. C. tendía a que el espíritu del hombre se convirtiera del mundo de la experiencia humana hacia la contemplación del Ser absoluto e inmutable, del Tiempo a la Eternidad. Había, sin embargo, una excepción importante a esta tendencia. En el desarrollo de la religión hebrea la influencia de la especulación metafísica es casi nula, y no se intentaba trascender el orden social o negar la importancia del proceso temporal e histórico. Además, la religión de Israel difería del tipo normal de religión mundial en varios otros aspectos. Todas las otras religiones del mundo estaban ligadas a alguna gran cultura histórica cuyas tradiciones se habían incorporado. Aun los griegos contaban en su haber con la muy antigua y desarrollada tradición cultural del mundo egeo, mientras en la India y en la China la relación del nuevo movimiento religioso con una gran tradición cultural autónoma es aun más evidente. La religión de Israel, por otra parte, no estaba prác-

ticamente apoyada en ningún factor material. Pertenecía a un pueblo menor que ocupaba un territorio muy limitado, no era rico ni muy civilizado; contrariamente a los griegos o los arios en la India, los hebreos no habían conquistado ni incorporado una civilización completa. Habían logrado simplemente una posición más bien precaria entre los más antiguos pueblos del Cercano Oriente y se veían expuestos por todos lados a la influencia de culturas más desarrolladas y poderosas.

No es que Israel no tuviera ningún contacto con la cultura arcaica. Por el contrario, la Palestina estaba saturada de influencias babilónicas y egipcias y aun los lugares sagrados de la tradición religiosa hebrea, Sinaí, Monte Nebo, Betsames, etc. llevan nombres de divinidades babilónicas. Pero este ambiente era más hostil que favorable a la nueva religión. La tradición religiosa de Israel era la de un pueblo nómada guerrero. Su dios no era un dios urbano, como Baal de Tiro, ni una deidad pacífica de las granjas y de las cosechas, como Tammuz, sino el dios de las tormentas y las batallas, a quien vemos en el espléndido canto guerrero que se conserva en el libro de Habacuc, emergiendo de las montañas y del desierto del sur, para destruir a sus enemigos y juzgar a su pueblo. El contacto con la civilización superior de los países ya establecidos, siempre tendía a debilitar la independencia espiritual del pueblo y a contaminar la pureza de la religión de Yahvé con los cultos licenciosos e inmorales de la religión siria de la vegetación.

Así la historia de Israel muestra cómo una cultura material inferior y más bárbara puede ser el vehículo de una tradición religiosa superior. Pues Yahvé

no era solamente un dios guerrero, era el dios de la justicia y de la verdad, y la supremacía del elemento ético en la religión hebrea se debía a un espíritu inflexible e intolerante que apartándose de la cultura superior de las ciudades de Canaán, volvía los ojos hacia Sinaí y el desierto.

Sin embargo, en Israel, no menos que en otras religiones, la nueva evolución se basaba en la idea del orden ritual. La sagrada ciudad-templo de Jerusalén, con su sacerdocio y su ceremonial, también desempeñaba una parte fundamental en la historia de la religión judía. En verdad, no hay otro caso en que la vida espiritual de un pueblo esté tan estrechamente ligada a las concepciones rituales, y toda la evolución ética y social tan directamente basada en un orden ceremonial sagrado. En Israel, sin embargo, esta ley divina que regulaba tanto la vida moral del individuo como la organización externa de la sociedad, nunca fué concebida como un orden cósmico impersonal, tal como lo hallamos en el pensamiento griego o chino, sino como la palabra y orden de una deidad personal: Yahvé, el Dios de Israel.

No hay nada peculiar en el hecho de que el pueblo de Israel haya reconocido a un solo dios. Ese era más o menos el estado normal de las cosas entre los pueblos antiguos, y especialmente entre los semitas. Tenían a Asur, el dios nacional de Asiria, Chemosh, el dios de Moab, el gran Baal de Tiro, y otros muchos. Pero éstos eran a menudo tan sólo los jefes de todo un panteón de deidades menores, y casi invariablemente venían acompañados por una deidad femenina o consorte, tales como Ishtar, o Ashtoreth de la Biblia, pues el elemento sexual estaba profundamente arrai-

gado en la religión antigua, y cuanto más civilizado era el pueblo, por lo general más fuerte era su énfasis en este aspecto de la vida. El Dios de Israel, por el contrario, no toleraba compañera. Era un Dios celoso, que odiaba el culto licencioso de los agricultores nativos, la polación urbana de Canaán. En consecuencia, mientras la tendencia general en el nuevo movimiento era de sintetizar los diversos cultos locales y subordinar todas estas divinidades personales a algún principio trascendente impersonal tal como Brahma, en Israel se trataba de acentuar la unidad y la universalidad del Dios nacional[1].

Esta tendencia aparece ya plenamente desarrollada en el siglo VIII, en las primeras escrituras proféticas. En el libro de Amós, Yahvé no es una mera deidad nacional cuyo poder está limitado a su propio pueblo y patria. Es el dios de toda la tierra, *"que hace las Pléyades y Orión, convierte las tinieblas de la muerte en la luz del alba y oscurece el día con la noche". "El que forma las montañas y crea el viento y revela al hombre su propio pensamiento, hace la obscuridad de la mañana y pasa por los lugares más elevados de la tierra"*. No es menos notable el énfasis sobre el carácter moral y espiritual de la ley de Yahvé. No se complace en la observancia externa del culto nacional. Detesta y desprecia los sacrificios de los opresores del pobre. Su lema es *"odiar el mal, amar el bien y establecer el juicio en las puertas"*.

En consecuencia, cuando el mundo asirio conquistó al pueblo más pequeño del Cercano Oriente, la

[1] El otro único ejemplo de esta tendencia se halla en la religión zoroástrica de Persia, que ofrece, en diversos aspectos, paralelos notables con el desarrollo judío.

religión de Yahvé no compartió la suerte política de la nación, como en el caso de los otros pueblos, pues los profetas no veían en la ruina material de Israel una prueba de la impotencia de Yahvé para proteger a su pueblo, sino una manifestación de su poder universal en un sentido más elevado y misterioso. Asiria era sólo un instrumento en manos del Dios de Israel, que lo dejaría de lado y lo destruiría una vez cumplido su objeto, e Israel debía buscar la salvación, no para "el brazo de la carne", sino para realizar las misteriosas obras de la omnipotencia divina.

Así, el trance que abolía la existencia de Israel como nación independiente, era también el punto crítico en que el judaísmo renacía como una religión del mundo. La serie de calamidades nacionales que culminaron en la destrucción de Jerusalén y el período de cautiverio sólo extendieron y fortalecieron la creencia profética en la soberanía de los fines divinos en la historia. Y estos fines no se limitaban al des tino de Israel únicamente, pues tenían una significación aun más amplia. *"Poco es que seas mi siervo para levantar las tribus de Jacob y convertir las heces de Israel: he aquí que yo te he destinado para ser luz de las naciones, a fin de que tú seas mi salvación hasta los últimos términos de la tierra"*. (Isaías XLIX. 6). Los sufrimientos de Israel y del Siervo elegido de Yahvé eran los medios necesarios por los cuales el poder de Dios debía manifestarse a la humanidad. Desde el principio, la voluntad de Jahvé había separado a este pequeño pueblo palestiniano como su vehículo elegido, y los grandes imperios mundiales que habían aniquilado a Israel en su avance arrollador, sólo eran los instru-

mentos de este fin trascendente. Toda la historia se encaminaba hacia una gran consumación, la revelación del poder y la gloria de Yahvé en su siervo Israel, y el eterno reino de la justicia en el mundo mesiánico de Dios.

En consecuencia, para los judíos, la historia poseía un valor único y absoluto como no lo había concebido ningún otro pueblo de la antigüedad. La ley eterna que los griegos veían representada en el movimiento ordenado de los cielos, se manifestaba a los Judíos en las vicisitudes de la historia humana. Mientras los filósofos de la India y de Grecia meditaban si el proceso cósmico era ilusorio o eterno, los profetas de Israel afirmaban el objeto moral de la historia e interpretaban los acontecimientos de su época, como revelación de la voluntad divina. Para ellos no podía hablarse de un retorno de todas las cosas en un ciclo eterno de cambio cósmico, desde que la esencia de su doctrina de los fines divinos en el mundo era su singularidad. Había un Dios y un Israel, y las relaciones entre ambos compendiaban todo el objeto de la creación. Y así, cuando en el curso de la historia, los judíos entraron en relación con la cultura cosmopolita de la era helenística, conservaron su propia tradición religiosa y su propio concepto del mundo, y se abroquelaron en la observancia aun más estricta de un orden ritual tradicional. Es cierto que no escaparon del todo a la influencia de la idea dominante de un proceso cíclico en el orden universal, pero volvieron a interpretar este concepto en el espíritu de su propia tradición. El eón del apocalíptico judío no es un verdadero ciclo, es una etapa en la evolución de un proceso simple, que conserva su valor e importancia única. Sin embargo, se lo traslada de un plano histórico a un plano cósmico, o más bien transfórmase en esa especie de historia cósmica que conocemos como apocalíptica.

A esta tradición profética y apocalíptica, tan distinta del ritualismo legal, que era el otro elemento del patrimonio judío, apeló el nuevo movimiento religioso destinado a transformar el mundo antiguo. Tanto los elementos sociales como cósmicos de esa tradición estaban representados en su enseñanza, pero adquirían una nueva significación espiritual y mística. El Reino de Dios aparece en los evangelios a la vez como una realización de las antiguas profecías de la restauración de Israel, y como un nuevo orden mundial que renovaría cielo y tierra, pero era también una nueva vida, un fermento transformador, una semilla en el corazón del hombre. Y la fuente del nuevo orden se colocaba, no en una figura mitológica, como los dioses salvadores de las religiones misteriosas, ni en un principio cósmico abstracto, sino en la personalidad histórica de Jesús, el Nazareno crucificado. Pues el cristianismo enseña que con Jesús entra en la raza humana y en el mundo natural un nuevo principio de vida divina, que eleva la humanidad a un orden superior. Cristo es la cabeza de esta humanidad restaurada, el primogénito de la nueva creación, y la vida de la Iglesia consiste en la extensión progresiva de la Encarnación por la incorporación gradual de la humanidad a ésta su unidad superior. Por lo tanto, lo absoluto y lo limitado, lo Eterno y lo temporal, Dios y el mundo ya no son concebidos como dos órdenes exclusivos y opuestos del ser, existentes uno contra otro en mutuo aislamien-

to. Ambos órdenes se penetran recíprocamente, y aun el mundo inferior de la materia y de los sentidos es capaz de convertirse en el vehículo y conducto de la vida divina.

Así la afirmación judía de la significación y valor de la historia hallaba un desarrollo aun más amplio en el cristianismo. El proceso mundial no era concebido como un orden inmutable gobernado por la ley fatal de la necesidad, sino como un drama divino cuyos actos sucesivos son la Creación y Caída del Hombre, su Redención y su Restauración gloriosa.

Por tanto, a pesar de la oposición cristiana entre "este mundo" y "el mundo futuro", no podía haber vacilaciones en cuanto a la realidad y la singularidad del proceso histórico. La irreconciliabilidad del cristianismo con la teoría dominante de los ciclos cósmicos es obvia, y fué estrictamente expuesta por los primeros Padres. *"Si aceptamos esa teoría,* dice Orígenes, *Adán y Eva harán en un segundo mundo lo mismo que han hecho en éste; el mismo diluvio se repetirá; el mismo Moisés conducirá al mismo pueblo fuera de Egipto, Judas traicionará por segunda vez a su Señor, y Pablo guardará las ropas de los que lapidaban a Esteban"*[2].

Y sobre este campo la Iglesia debió librar sus primeras batallas, pues el gnosticismo era esencialmente una tentativa de combinar la creencia en la redención espiritual con la teoría de los eones del mundo y de la ilusoria naturaleza de los cambios terrenos, y en consecuencia toda la apología anti-gnóstica de san Ireneo es una defensa del valor y la realidad de la

[2] *Peri archon* lib. II, cap. III, 4-5. Cf. San Agustín, *de Civ. Dei,* XII, 13.

evolución histórica. *"Ya que los hombres son reales, deben estar asentados en la realidad. No se desvanecen en la no-existencia, sino que progresan entre cosas existentes". "Hay un Hijo que ejecuta la voluntad de su Padre, y una raza humana en que se realizan los misterios de Dios". "Dios dispuso todas las cosas desde el principio buscando la perfección del hombre, a fin de deificarlo y revelarle sus propias dispensaciones, de modo que la bondad sea evidente, la justicia perfecta y la Iglesia pueda modelarse según la imagen de Su Hijo. En esta forma el hombre alcanza eventualmente la madurez, y preparado por esos privilegios, puede ver y comprender a Dios".*[2]

A esta conciencia de su carácter y misión única debe el cristianismo su extraordinaria fuerza de expansión y conquista que revolucionó la civilización occidental. Pues nunca se insistirá demasiado en que la historia de la Iglesia en el siglo IV no fué, como quieren hacérnoslo creer tantos críticos modernos, la culminación natural de la evolución religiosa del mundo antiguo. Fué por el contrario una interrupción violenta de ese proceso, que forzó la civilización europea fuera de su antigua órbita hacia un sendero que nunca hubiera seguido por su propio impulso. Es verdad que la cultura clásica y la religión del estado urbano con que estaba asociada iban perdiendo su vitalidad, y que nada hubiera podido detener el movimiento de orientalización que conquistó definitivamente al mundo romano. Pero ese movimiento halló su expresión normal ya sea en la forma categórica representada por las diferentes sectas gnósticas y mani-

[3] San Ireneo, *Contra las Herejías,* V, 36, I. IV, 37, 7. Trad. F. M. Hitchcock,

queas o en un sincretismo helenístico bastardo. La religión del emperador Juliano y sus maestros neoplatónicos, a pesar de su fidelidad al pasado helénico, estaba realmente más impregnada de elementos orientales que la de los Padres cristianos, tales como Eusebio de Cesarea, Teodoro de Mopsuestia, Teodoreto, Basilio y los dos Gregorios.

Pues los escritos de estos últimos, a pesar de su manifiesta hostilidad a la tradición religiosa griega, se caracterizaban por un genuino espíritu de humanismo, para el que había poco espacio en la teosofía espiritualista de Juliano y de Máximo de Tiro. Toda su apologética está dominada por el concepto del hombre como centro y corona del universo creado. El primer libro de la *Teofanía* de Eusebio es un largo panegírico de la humanidad: el hombre, artesano y artista, constructor de ciudades y marinero; el hombre, sabio y filósofo, único que puede predecir los cambios de los cuerpos celestes y conoce las causas ocultas de las cosas; el hombre, Dios sobre la tierra, "amado hijo del Verbo Divino."

Así también, san Gregorio de Nisa ve en el hombre no sólo "la imagen deífica de la belleza arquetípica" sino también el medio por el cual toda la creación material adquiere conciencia, se espiritualiza y se une a Dios. Exactamente como en el mundo material, dice, hay una armonía orgánica interior de creación, así por la sabiduría divina hay cierta mezcla del mundo inteligible con la creación sensible, a fin de que ninguna parte de la creación pueda ser rechazada o privada de la compañía divina. Y el lazo de esta combinación y comunión es la naturaleza humana. El hombre fué creado por Dios *"para*

que el elemento terrestre se eleve por su unión con lo divino, y la divina Gracia, en un solo movimiento, pueda extenderse uniformemente por toda la creación, merced a esa amalgama de la naturaleza inferior con la que constituye el mundo superior"[4]. Esta naturaleza creada, sin embargo, es esencialmente mudable. Pasa continuamente por un proceso de evolución, que si está de acuerdo con la naturaleza será siempre progresivo, pero que puede convertirse en un movimiento de degeneración y decadencia, si la voluntad se pervierte[5].

Esto ha ocurrido en la historia de la humanidad, y por tanto ha sido necesario que la naturaleza divina se uniera a la humana en una segunda creación que restaurara y desarrollara aun más la función original de la humanidad. Así la Encarnación es fuente de un nuevo movimiento de regeneración y progreso que conduce definitivamente a la deificación de la naturaleza humana por su participación en la Vida divina. La vida de la Trinidad divina se exterioriza en la Iglesia por la humanidad restaurada, y el objeto de la creación halla su completa realización en el Verbo Encarnado, *"que une el universo a sí mismo, trayendo en su propia persona las diferentes especies de cosas existentes, a un solo acuerdo y armonía"*[6].

Esta presentación de la doctrina cristiana del hombre y la Encarnación es una tentativa consciente por expresar el nuevo concepto del mundo cristiano en

[4] San Gregorio Nisemo. *Discurso Catequético,* capítulo VI, trad. J. H. Srawley, p. 39.

[5] Id. cap. VIII.

[6] Id. cap. XXXII.

una forma accesible al espíritu griego. Es una síntesis genuina de las tradiciones cristiana y platónica y, a pesar de las críticas de Harnack, está enteramente de acuerdo con el espíritu de san Pablo. Sin embargo, la tradición helénica a la cual se dirigían Eusebio y san Gregorio, no era la fuerza dominante en el mundo de entonces. En el mismo momento que llevaba a cabo con éxito su apostolado en el mundo greco-romano, la Iglesia era atacada de atrás por las herejías orientalizantes que trataban de convertir al cristianismo en una religión de espíritu puro, y aseguraban que el cuerpo y el mundo material eran esencialmente malos. Esta fuerza no sólo se manifestaba en formas tales como el maniqueísmo y gnosticismo, enemigos declarados del cristianismo ortodoxo, sino que también se hacía sentir en la Iglesia por la influencia de las obras de los encratitas, tales como los evangelios y actas apócrifos, así como por la tendencia monofisita que negaba la doctrina ortodoxa de la humanidad total de Cristo, y que veía en la Encarnación sólo la apariencia sobre la tierra de la divinidad en forma humana.

En consecuencia, la cultura bizantina no representa simplemente la fusión de la tradición helenístico-romana con el cristianismo. Contiene un tercer elemento de origen oriental que es, en realidad, de influencia preponderante en la civilización bizantina. Puede verse en la organización social y política del Imperio, que tomaba en la Persia sasánida todas las formas externas de la sacra monarquía oriental. La rígida jerarquía del estado bizantino, que se concentra en el Palacio Sagrado y en la personalidad casi divina del sacro Emperador, no es ni romana ni cris-

tiana, sino puramente oriental. Y la misma influencia muestra la religión bizantina en su tendencia a descuidar el elemento histórico y dinámico de la tradición cristiana, y dejarse absorber por especulaciones teológicas relativas a la naturaleza de la divinidad. Esta tendencia alcanza su apogeo en los escritos del llamado Dionisio Areopagita, que probablemente vienen del fin del siglo v, y han ejercido una influencia incalculable en la vida religiosa del mundo bizantino. Allí encontramos la más severa aserción de la trascendencia divina y la negación de todos los modos finitos del Ser.

"Como las cosas inteligibles no son captadas por los sentidos... así también el Super-Ser infinito trasciende al ser, la unidad Super-Inteligente trasciende a las inteligencias. El que está por encima del pensamiento trasciende la comprensión, y el Bien que está por encima de la palabra trasciende la expresión. Pues es una Mónada que unifica toda unidad, una Esencia Super-esencial, un Espíritu Ininteligible, un Verbo Inefable, o mejor la negación de la Razón, de la Inteligencia, de la Palabra, y de toda forma particular de existencia"[7].

En consecuencia, a fin de alcanzar el conocimiento de esta Divina Negación *"el hombre debe sumergirse en la obscuridad mística de la Ignorancia, donde aparta todo conocimiento racional y es absorbido por lo que es enteramente intangible e invisible... de modo que queda unido a lo absolutamente incognoscible por la parte superior del espíritu, en una completa abolición del conocimiento racional y aun-*

[7] *Sobre los Nombres Divinos*, I. I.

que no sabe nada, conoce en una forma que está más allá del espíritu"[8].

Pero este medio de la negación absoluta no constituye toda la enseñanza dionisíaca. Se completa con la teoría de una jerarquía mística, en la que los iniciados son gradualmente conducidos hacia la cumbre, por una serie de actos rituales y símbolos sacramentales, desde lo sensible hasta lo inteligible y desde lo inteligible hasta lo divino.

En esta forma el misticismo abstracto está ligado a un orden ritual y ceremonial determinado, que constituye su contraparte terrestre y sensible; en sus propias palabras, *"la Teúrgia es el complemento de la Teología"*[9].

Análogamente la idea moral del mundo bizantino halló su expresión en el aislamiento inflexible de los monjes del desierto, que representa la evolución extrema del espíritu oriental de ascetismo y apartamiento del mundo dentro de los límites del cristianismo ortodoxo. Para los ayunadores ascetas de la Nitria y de la Tebaida, el estado y el mundo de los deberes sociales había dejado de existir. Se habían desligado de los lazos sociales; no reconocían ninguna obligación política. Vivían enteramente para el espíritu, y sólo dejaban al cuerpo el derecho a la existencia.

Sin embargo, aun esta versión radicalmente oriental del cristianismo no satisfacía al mundo oriental. Con la llegada del Islam volvía a un tipo más sencillo de religión, que no sentía la necesidad de la encarnación de lo divino o de una transformación

[8] *La Teología Mística*, I. 3.
[9] *La Jerarquía Eclesiástica*, III, 3. 5.

progresiva de la naturaleza humana. El puente entre Dios y el hombre se había derrumbado, y la Omnipotencia divina reinaba una vez más en su esplendor solitario, como el sol en el desierto.

En el Occidente romano, a pesar de su nivel inferior de civilización, las condiciones eran más favorables para el desarrollo de una cultura cristiana original y creadora. Pues en este punto la Iglesia no se veía incorporada a un orden fijo social y político, que no tenía el poder de modificar; se encontró abandonada a sus propios recursos en un mundo de caos y destrucción. Debía lidiar, no con la influencia de una tradición espiritual extraña, sino con las fuerzas de la barbarie y del desorden social. Pero mucho antes de la caída del Imperio, el catolicismo occidental había adquirido las características distintivas que debían marcar su futuro desarrollo. El documento más antiguo del cristianismo occidental —la Primera Epístola de Clemente— muestra ya el sentido latino del orden y su ideal práctico del deber social. Aun las herejías occidentales de los días de Novaciano y los donatistas hasta Pelagio y Priscilio, no se relacionan con la teología especulativa, sino con los puntos concretos del orden eclesiástico o con los problemas de la conducta y de la responsabilidad moral.

Además, el énfasis sobre el aspecto social de la tradición cristiana condujo a la Iglesia occidental a asumir una actitud mucho más independiente hacia el Estado que la de la Iglesia bizantina. Hilario de Poitiers en el reino de Constantino, ataca la intervención del Estado en cuestiones religiosas con una vehemencia apenas sobrepasada por los campeones del Papado medieval, y san Ambrosio, en sus rela-

ciones con los emperadores cristianos, afirma la autoridad del poder espiritual con la mentalidad de un pontífice medieval más bien que de un prelado bizantino. El Emperador, dice, está dentro de la Iglesia, no por encima de ella, y por consiguiente es obligación del gobernante cristiano subordinar su acción a los decretos de la Iglesia en todas las cuestiones que conciernen a la fe.

Fué san Agustín el primero en dar una orientación filosófica y teológica más profunda al genio de la Iglesia occidental. Es verdad que su pensamiento no estaba en absoluto libre de elementos orientales. No en vano había sido durante años discípulo de los maniqueos y su espíritu había sido penetrado por la influencia del neoplatonismo. Estaba dominado por esa nostalgia del infinito que condujo a los pensadores del mundo oriental a dejar el mundo de la experiencia por la visión eterna del Ser trascendente. Con todo, era también un latino y su sentido latino de la realidad social e histórica lo llevó a reconocer los elementos sociales e históricos implícitos en la tradición cristiana. Su ideal no era un Nirvana impersonal, sino la Ciudad de Dios, y veía el orden espiritual, no como un principio metafísico estático, sino como una fuerza dinámica que se manifiesta en la sociedad humana. Dos amores —dice— han edificado dos ciudades. El Amor de sí mismo construyó a Babilonia con el desprecio de Dios, y el amor de Dios construyó a Jerusalén con el desprecio de sí mismo. Toda la historia consiste en la evolución de estos principios encarnados en dos sociedades *"fundidas la una en la otra y mudándose en todos los cambios de los tiempos desde los orígenes de la raza humana hasta el fin del mundo"*[10].

En consecuencia, el mundo presente no consiste en un orden estático completo, ni en una apariencia ilusoria sin significado. Es el proceso genético de la creación espiritual, la actividad seminal o embrionaria de una nueva vida. Y el principio actuante en este proceso es el Espíritu divino que se manifiesta en el mundo, externamente a través del orden sacramental de la Iglesia, e internamente en el alma por la operación de la voluntad, pues el énfasis de san Agustín sobre la flaqueza humana y la omnipotencia de la gracia divina no implica ningún menosprecio del aspecto ético de la vida. Por el contrario, aun cuando pueda parecer paradójico, la misma importancia que atribuía a la voluntad moral le llevaba a despreciar su libertad. La voluntad humana es la maquinaria que Dios emplea para la creación de un mundo nuevo.

De este modo, mientras el cristianismo en Oriente tendía a convertirse en un misticismo especulativo representado por un sistema ritual —una μυσταγωγία en el sentido técnico— en Occidente, bajo la influencia de Agustín, se convertía en una fuerza dinámica moral y social. Esta es la distinción que Ritschl exponía tan vigorosamente en su comparación de san Agustín con el seudo-Areopagita. Este último, según dice, era el fundador de un eclesiastismo ritual; aquél, en cambio, de un eclesiastismo de obras morales al servicio de un cristianismo universal. Es verdad que este aspecto del cristianismo occidental

[10] *De Catechizandis rudibus*, 37.

puede ser fácilmente exagerado. San Agustín no es un americanista; no valoraba la vida moral activa como un fin en sí misma. Comprendía tan plenamente como cualquier oriental la supremacía de lo trascendente y el ideal de la contemplación mística. Pero mientras el Oriente se encerraba en este aspecto de la religión con exclusión de todo lo demás, el espíritu de la Iglesia occidental está expresado por la gran oración de san Martín en su lecho de muerte: *"Domine si populo tuo adhuc sum necessarius,* non recuso laborem."

Este es el espíritu que inspiró a la Iglesia Occidental en la era de obscuridad y de anarquía que siguió a la caída del Imperio. Puede observarse en la obra del Papado, según lo representa ante todo san Gregorio, que trabajaba entre las ruinas de una civilización decadente para servir la causa de la justicia social y de la humanidad. Puede verse igualmente en el nuevo monaquismo benedictino que convirtió la tradición puramente ascética de los monjes del yermo en una institución social disciplinada al servicio de la Iglesia Universal. Estas dos eran las principales fuerzas sociales y casi las únicas constructivas en la Europa Occidental durante la Edad Obscura. Ellos fueron quienes incorporaron Inglaterra al Cristianismo y crearon un nuevo centro de cultura cristiana y latina en el Norte. Y fueron los monjes sajones, tales como Willibrordo y Bonifacio y Alcuino, quienes en estrecha alianza con el Papado, convirtieron la Alemania pagana, reformaron la Iglesia franca, y echaron las bases de la cultura carolingia.

Por estas causas la nueva civilización que empezó a surgir lenta y penosamente era en un sentido muy

especial una creación religiosa, pues se basaba en una entidad eclesiástica, no política. Mientras en Oriente, la unidad imperial incluía todo y la Iglesia era esencialmente imperial, en Occidente la Iglesia era la sociedad universal y el estado era débil, bárbaro y dividido. La única verdadera nacionalidad que quedaba al hombre era su asociación con la Iglesia, e incluía una lealtad mucho más profunda y amplia que su obediencia al estado secular. Era la relación social fundamental que superaba todas las distinciones de clase y nacionalidad. La Iglesia era un mundo en sí misma, con su propia cultura, su propia organización y su propia ley. En tanto que la civilización sobrevivía, dependía directamente de la Iglesia, ya sea en los grandes monasterios carolingios, tales como San Gal o Fulda, principales centros de la vida cultural y económica, o en las ciudades que llegaban a depender de los obispos y del elemento eclesiástico para su existencia misma. Por otra parte el estado se había divorciado de la ciudad y de la cultura cívica, volviéndose más y más hacia las tradiciones guerreras de una bárbara *aristocracia de tribu.*

Pues la Europa medieval ya no poseía una cultura material homogénea, tal como hallamos, por ejemplo, en la China o en la India. Era una federación independiente de los más diversos tipos de razas y culturas bajo la hegemonía de una tradición religiosa y eclesiástica común. Esto explica las contradicciones y desunión de la cultura medieval, el contraste de su crueldad y su caridad, su belleza y fealdad, su vitalidad espiritual y su barbarie material. Pues el elemento de la cultura superior no emergía espontáneamente de las tradiciones del organismo social en sí mismo,

sino que provenía de afuera como una fuerza espiritual que debía remodelar y transformar el material social en el que trataba de infundirse.

Y así en los siglos XI y XII, cuando comenzó el renacimiento social de la Europa occidental, la nueva evolución se inspiraba en motivos religiosos y procedía directamente de la tradición de la sociedad espiritual. La querella de las investiduras y la supremacía internacional del Papado reformado eran los signos visibles del vencedor, del poder espiritual, sobre los elementos feudales y bárbaros de la sociedad europea. En todas partes los hombres adquirieron conciencia de su propia ciudadanía en la gran comunidad religiosa de la Cristiandad. Y esta ciudadanía espiritual era el fundamento de una nueva sociedad. Como miembros del estado feudal, los hombres estaban separados por innumerables divisiones de obediencia y jurisdicción. Estaban divididos como los rebaños, en la tierra en que vivían, entre diferentes señoríos. Pero como miembros de la Iglesia, se hallaban en un campo común. *"Ante Cristo* —escribe san Ives de Chartres—, *no hay hombre libre ni siervo, todos los que participan en los mismos sacramentos son iguales."*

Y en efecto, un nuevo espíritu democrático de fraternidad y cooperación social comienza a hacerse sentir en Europa en esta época. En cada paso de la vida los hombres se unían en asociaciones voluntarias con fines sociales bajo auspicios religiosos. Los principales tipos de asociación eran tres: la *paz* jurada para el afianzamiento de la Tregua de Dios y supresión del latrocinio; la hermandad del camino, en la cual se asociaban los peregrinos y mercaderes para su mutua protección; y la cofradía o *Caridad,* una unión local con fines caritativos o sociales bajo el patrocinio de algún santo popular. De estos orígenes surgió el gran movimiento de actividad comunal que transformó la vida social de la Europa medieval. No estaba ya exclusivamente basada en el servicio militar o la subordinación feudal. Era un vasto complejo de organismos sociales, una federación de entidades reunidas, cada una de las cuales poseía una actividad independiente y aportaba su propia contribución al bienestar común. El reino nacional era considerado como una federación de distintos órdenes, cada uno con su propia función social, los Estados del Reino.

La misma tendencia es igualmente activa en la esfera eclesiástica. La socialización en el servicio de la Iglesia universal, comenzada con el monaquismo por los benedictinos, fué llevada aun más lejos en el nuevo período. La reforma de la Iglesia en el siglo XI fué en gran proporción un movimiento monástico, en el que por primera vez, los monjes se veían impelidos por la fuerza de sus propios ideales a dejar la paz del claustro y lanzarse en luchas semipolíticas. Y en el siglo siguiente la vida de san Bernardo muestra cómo los ideales más estrictos del ascetismo monástico no eran incompatibles con una actividad social que abarcaba todos los aspectos de la vida internacional del cristianismo. De aquí en adelante el monasterio deja de ser una sociedad cerrada, sin ninguna relación con el mundo exterior. Forma parte de una unidad mayor, la orden, que a su vez es un órgano de la Iglesia universal. Y el nuevo ideal halla una expresión más completa en las órdenes mendicantes que surgieron en el siglo XIII, tales como los

franciscanos y los dominicos. Aquí el ideal del servicio reemplaza enteramente el antiguo objeto del retiro del mundo. Los frailes no se ven ya constreñidos a la rígida uniformidad de la vida claustral, tienen la libertad de ir a cualquier parte y de hacer cualquier cosa, según lo exijan las necesidades de la Iglesia. Responden a las exigencias de la nueva vida cívica, con su actividad comunal, como respondió la abadía territorial fija a las del antiguo estado agrario feudal.

De esta manera, hacia el siglo XIII la Cristiandad se había organizado como una vasta unidad internacional fundada en una base más bien eclesiástica que política. Esta unidad, por otra parte, no estaba limitada a cuestiones puramente religiosas, sino que abarcaba toda la vida social. Toda la educación y la cultura literaria, todas las artes, todos los aspectos del bienestar social, tales como el alivio del pobre y el cuidado del enfermo, quedaban incluídos en el campo de acción de la Iglesia. Hasta ejercía una influencia directa sobre la guerra y la política, ya que el Papado era el supremo árbitro en cualquier cuestión en que estuvieran en juego los intereses de la religión o de la justicia, y podía enviar los ejércitos del cristianismo en una cruzada contra los enemigos de la fe o contra los que conculcaban los derechos de la Iglesia.

Podría parecer que Europa estaba destinada a convertirse en un estado eclesiástico teocrático, a la manera del Islam, con el Papa como Caudillo de los fieles. Y en verdad había un peligro real de que cuando la Iglesia llegara a dominar al Estado, ella misma se viese secularizada por el aumento de riqueza y de poder político, hasta convertirse en una organización legal más bien que espiritual. Este peligro era, sin embargo, contrarrestado por la renovación espiritual que acompañaba al renacimiento social e intelectual del siglo XII. La dinámica energía moral de la tradición agustiniana continuaba caracterizando al catolicismo occidental, y hallaba expresión en un nuevo tipo de devoción, más personal. La humanidad de Cristo se convirtió en el centro de la vida religiosa en una medida en que nunca lo había sido anteriormente. En lugar de la severa figura del Cristo bizantino, reinando en toda su majestad como gobernante y juez de los hombres, aparece la figura del Salvador en su debilidad y pasibilidad humanas. Esta tentativa de entrar en estrecha relación con la divina Humanidad da origen a una especie de realismo religioso muy distinto de la abstracta devoción teológica del tipo patrístico y bizantino. Vemos esto ya en los escritos de san Bernardo, pero es en la vida y enseñanzas de san Francisco donde el nuevo espíritu halla su pleno desarrollo. El ideal de san Francisco es revivir la vida de Cristo en la experiencia de la vida diaria. Ya no hay separación alguna entre la fe y la vida, o entre el espíritu y la materia, desde que ambos mundos se han fusionado en uno solo en la realidad viviente de la experiencia práctica. Así también el ascetismo de san Francisco no incluye ya el rechazo del mundo natural y el salto de la mente de lo creado a lo Absoluto. La regla de Pobreza es un medio de liberación, no un impulso de negación. Vuelve el hombre al dominio de la creación de Dios, que había sido perdido o viciado por la propia voluntad.

Las fuerzas de la naturaleza, que habían sido divinizadas y adoradas, y luego nuevamente desconocidas

por el hombre al comprender la trascendencia de lo espiritual, son ahora traídas otra vez al mundo de la religión, y en su gran cántico del sol, san Francisco celebra una vez más las alabanzas de la Madre Tierra, portadora de frutos, que nos guarda y nos mantiene, el Hermano Fuego, *claro y alegre, poderoso y fuerte,* y todas las otras sagradas criaturas de Dios. Así la actitud franciscana hacia la naturaleza y la vida humana marca un punto culminante en la historia religiosa de Occidente. Es el fin de un largo período durante el cual la naturaleza humana y el mundo presente habían sido empequeñecidos e inmovilizados por la sombra de la eternidad, y el principio de una nueva época de humanismo e interés por la naturaleza. Como lo ha demostrado Karl Burdach, su importancia no está limitada al ambiente religioso, sino que tiene una significación más amplia para el desarrollo total de la cultura europea. Su influencia debe verse tanto en el arte de los siglos XIII y XIV en Italia, que ya contienen el germen del renacimiento, como en los movimientos sociales del siglo XIV, en que por primera vez los elementos más pobres y más oprimidos de la sociedad medieval afirmaron sus derechos a la justicia.

Pero fué en la región del pensamiento donde la nueva interpretación de la realidad y el nuevo valor de la humanidad y del orden natural tuvieron los resultados más importantes. La gran síntesis intelectual del siglo XIII ha sido a menudo considerada como el triunfo del dogmatismo teológico. Fué en realidad la afirmación de los derechos de la razón humana y el fundamento de la ciencia europea. Como ha dicho Harnack *"el escolasticismo no es otra cosa que el*

pensamiento científico", y su debilidad en la esfera de la ciencia natural se debe simplemente a que aun no había un caudal de hechos comprobados sobre el cual pudiera ejercerse[11]. La ciencia griega, según está estructurada en los escritos de Aristóteles, representa un nivel de realización científica muy superior a cualquiera de las que podía lograr el mundo medieval por sus solas fuerzas, y por consiguiente era tomada *en bloque* por el movimiento escolástico. Sin embargo, no era poco trabajo llegar a poner esta masa de conocimientos en relación viviente con la cultura medieval. La ciencia griega pertenecía al mundo griego y no era fácil trasplantarla a otro mundo gobernado por un ritmo vital diferente e inspirado por distintos principios morales y religiosos. En el mundo islámico la misma experiencia se hacía con no menos entusiasmo y con un caudal de tradición cultural considerablemente superior al de Occidente. En el Islam, sin embargo, el eterno conflicto entre las tradiciones científicas y religiosas demostró no tener solución posible. Ghazali, el pensador musulmán que en genio e influencia tanto se asemeja a santo Tomás, dedicó sus fuerzas a la *"destrucción de la filosofía"*[12] más que a una reconciliación de ésta con la fe, y ello no porque fuera un simple obscurantista, sino porque veía con mayor claridad que sus adversarios la incompatibilidad fundamental de la doctrina central musulmana de la divina omnipotencia con el concepto heléni-

[11] Agrega: *"La ciencia de la Edad Media da una prueba práctica de avidez mental, y demuestra una energía para someter todo lo real y válido a la razón que no tiene, tal vez, paralelo en época alguna". Historia del Dogma* (trad. inglesa, tomo VI, p. 25.

[12] Su obra más famosa se titula *Tehâfut el Felâsifah, "La Destrucción de los Filósofos".*

co del universo como un orden inteligible transparente a la razón humana.

En Occidente las relaciones entre la religión y la filosofía eran otras, porque la primera se basaba en una revelación histórica antes que metafísica. Los dominios de la fe y la razón no se confundían, eran complementarios y no contradictorios. Cada una tenía su propia *"raison d'être"*[13] y su propia esfera de actividad. Contra las religiones orientales de ser absoluto y espíritu puro, con su tendencia a negar la realidad o el valor del mundo material, la Cristiandad había mantenido invariablemente la dignidad humana, y el valor del elemento material en la naturaleza del hombre.

Hasta ahora, sin embargo, el pensamiento cristiano no había desentrañado plenamente los alcances de esta doctrina. El predominio de las influencias orientales había conducido a una valoración predominante del aspecto espiritual de la naturaleza humana, cuyo ideal era *"superar el orden de las cosas sensibles y unirse a lo divino e inteligible por el poder de la inteligencia"*[14]. Era obra de la nueva filosofía, según está representada ante todo por santo Tomás, romper por primera vez con la antigua tradición del espiritualismo oriental y del idealismo neoplatónico, y reintegrar al hombre al orden de la naturaleza. Enseñaba que la inteligencia humana no es la del espíritu puro, es consubstancial con la materia, y halla su actividad natural en la esfera de lo sensible y lo particular.

[13] San Atanasio, *Contra Gentes,* II.

[14] Ratio nihil est nisi natura intellectualis adumbrata. *Comment. in Sententias* I D III Q IV a I. Rationale est diferentia animalis et Deo non convenit nec Angelis. Id. I D XXV QI a I.

Por consiguiente, el hombre no puede alcanzar en esta vida la intuición directa de la verdad y de la realidad espiritual. Debe construir lenta y penosamente un mundo inteligible orientándose en el conocimiento de los sentidos, ordenado y sistematizado por la ciencia, hasta que finalmente el orden inteligible inherente a las cosas creadas se despoja de su envoltura material y puede contemplársele en su relación con el Ser absoluto, a la luz de la inteligencia superior.

Así, por un lado, el hombre está tan bajo en la escala de la creación, tan profundamente sumido en la animalidad que apenas merece el título de ser intelectual. Aun la actividad racional de que está orgulloso, es una forma definidamente animal de su intelecto, y sólo puede existir donde la inteligencia superior está velada e impedida por las condiciones de espacio y de tiempo. Por otra parte, el hombre ocupa una posición única en el universo, precisamente porque es la suya la más inferior de las naturalezas espirituales. Es el punto en que el mundo del espíritu se comunica con el mundo de los sentidos y por él y en él la creación material alcanza la inteligibilidad, se ilumina y se espiritualiza.

El hombre es, en cierto modo, un Dios sobre la tierra, puesto que es su función reducir el caos ininteligible del mundo de los fenómenos, a la razón y al orden. Pero está tan ligado a la materia que él mismo se halla en continuo peligro de ser arrastrado a la vida puramente animal de los sentidos y las pasiones, y como no puede evadirse trascendiendo las condiciones de su naturaleza, en una comunicación intelectual con el mundo del espíritu puro, el Verbo divino

se ha manifestado al hombre por medio de lo sensible y lo concreto, en una forma apropiada a las limitaciones de sus potencias intelectuales. De este modo la Encarnación no destruye ni menoscaba a la naturaleza. Es análoga y complementaria de ella, puesto que restaura y extiende la función natural del hombre como el lazo de unión entre los mundos material y espiritual. Este es el principio fundamental de la síntesis de santo Tomás. Toda su obra está dominada por el deseo de demostrar la concordancia en la distinción de ambos órdenes. Así también en su epistemología, su ética y su política, santo Tomás insiste en los derechos y carácter autónomo de la actividad natural, dominio de la razón, como distinto del de la fe; la ley moral natural, como distinta de la ley de la Gracia, los derechos de Estado como distintos de los de la Iglesia.

Es verdad que santo Tomás no tenía intención de desviar la mente de los hombres del mundo espiritual hacia el estudio del ser particular y contingente. Su ideal filosófico, como lo ha demostrado el Padre Rousselot[15], es enfáticamente un intelectualismo absoluto, y considera la ciencia del mundo sensible apenas como el primer peldaño de una escalera que conduce a la mente paso a paso a la contemplación de la verdad eterna. Sin embargo, la nueva apreciación de los derechos de la naturaleza y de la razón que implicaba su filosofía, señala un punto culminante en la historia del pensamiento europeo. La mente humana no era ya absorbida por la contemplación de lo eterno e invariable; quedaba en libertad de reasumir su tarea

[15] En *L'intellectualisme de St. Thomas,* 2ª ed. 1924.

natural en la organización material del mundo por la ciencia y por la ley.

Pero es evidente que el mismo santo Tomás y los hombres de su generación no percibían la amplitud y complejidad del problema. Creían que su síntesis era definitiva y completa, por cuanto no podían prever que el adelanto del conocimiento científico conduciría a la reconstrucción total de la física de Aristóteles. Tan pronto como el espíritu europeo comenzó a explotar el tesoro de conocimiento y poder que el mundo contenía, empezó a apartarse del intelectualismo de santo Tomás hacia un ideal puramente racional y empírico de conocimientos. En todos los aspectos de la vida, la Edad Media presenció una reacción contra el idealismo de la antigua cultura religiosa. En la filosofía, triunfaban el nominalismo y el criticismo; en el arte, el realismo tomaba el lugar del simbolismo abstracto. En la política y en la vida social, la unidad del cristianismo medieval era quebrada por las fuerzas crecientes del nacionalismo y de la cultura secular. Los nuevos pueblos de Occidente, con el orgullo y vigor de la juventud, se preparaban para emanciparse de la tutela eclesiástica y emprender la creación de una vida cultural independiente y propia.

CAPÍTULO OCTAVO

La secularización de la cultura occidental y el advenimiento de la religión del progreso

La civilización del cristianismo medieval dependía esencialmente de la organización eclesiástica de Europa como unidad internacional o más bien supranacional. Era irreconciliable con el concepto de diversas sociedades soberanas completamente independientes, tales como los estados nacionales de la Europa moderna. El estado medieval era un conglomerado de principados y corporaciones semi-independientes, cada uno de los cuales gozaba de muchos de los atributos de la soberanía, mientras todos ellos formaban parte de una sociedad más amplia: el pueblo cristiano. Como hemos observado, sin embargo, esta unidad más amplia no poseía la homogeneidad social y cultural de las grandes civilizaciones orientales, como la China. Incorporaba y reunía diversas tradiciones culturales anteriores, tales como la cultura latina del Mediterráneo, y las sociedades o tribus más bárbaras de la Europa del Norte. Esta diversidad latente de la tradición cultural se manifestó en el despertar del espíritu nacional y la formación de culturas nacionales separadas que alcanzaron su pleno

desarrollo en la época del Renacimiento y de la Reforma. La unidad medieval era desgarrada por un movimiento centrífugo que se hacía sentir igualmente en la cultura, en la religión y en la organización política y eclesiástica.

En el Mediodía este movimiento tómaba la forma de un retorno a la más antigua tradición cultural. El Renacimiento en Italia no era un simple resurgimiento del interés erudito por un pasado muerto, como a menudo ocurrió en los países del norte. Era un verdadero despertar nacional. Los hombres veían el retorno de la enseñanza clásica como el rescate de un patrimonio perdido. Se rebelaban ante una cultura medieval, no por motivos religiosos, sino porque la hallaban extraña e incivilizada. Iniciaron una cruzada para librar al mundo latino del yugo de la barbarie gótica.

En la Europa del Norte es evidente que ese despertar nacional debía hallar distinta forma de expresión, pues allí no existía una tradición más antigua de cultura superior, y detrás del período medieval sólo quedaba una era de barbarie pagana. En consecuencia, la Europa del Norte únicamente podía asegurar su independencia cultural remodelando y transformando la misma tradición cristiana de acuerdo con su genio nacional. El Renacimiento de la Europa del Norte es la Reforma.

La situación no difería mucho de la de las nacionalidades orientales sometidas por el Imperio romano en los siglos v y vi. Así como en este último caso la rebelión religiosa de Siria y Egipto contra la Iglesia imperial representa una reacción nacional del elemento oriental contra el predominio de la cultura

helénico-romana, así en la Reforma puede verse una rebelión nórdica contra las tradiciones latinas de la cultura medieval. El sincretismo de los elementos romano y germano que había sido logrado por la era carolingia, terminó con una violenta explosión que disoció el complejo de la cultura medieval en sus elementos componentes y lo reorganizó siguiendo nuevas líneas. De esta manera la Reforma es el paralelo y el complemento del Renacimiento; como éste formó la cultura de la Europa meridional, más puramente latina, así el otro formó la cultura de la Europa Septentrional, más puramente teutónica.

No es, pues, mera coincidencia que la línea de la división religiosa haya seguido después de la Reforma tan estrechamente la línea de la antigua frontera imperial. Por una parte, las tierras teutonas fuera del Imperio —Escandinavia y Alemania del Norte— forman un sólido bloque territorial decididamente luterano. Por la otra, el mundo latino en general permanecía fiel a Roma, y lo mismo ocurría, en gran proporción, en las provincias germanas dentro de las fronteras del Imperio, tales como Flandes, Baviera y las provincias austríacas. Finalmente el calvinismo, la forma del protestantismo que más poderosamente atrae al espíritu latino, está irregularmente distribuído sobre la línea de la frontera. Aparece en Escocia y en los Países Bajos, en Suiza y a lo largo del Rin, como también en el bajo Danubio, en Hungría y Transilvania. También se halla bien representado en los dos reinos occidentales —Inglaterra y Francia—. La primera era principalmente calvinista, con una proporción considerable de elementos católicos y catolizantes. La segunda era católica con una minoría

calvinista y una influencia calvinizante representada por los jansenistas. Pero en cada caso la religión dominante es fuertemente nacional. En Inglaterra, la Iglesia es protestante, pero ante todo anglicana; en Francia es católica, pero también galicana[1].

Es verdad que la Reforma, como las herejías cristológicas del siglo v, se inició como un movimiento religioso y teológico, pero su importancia histórica se debe en menor proporción a la doctrina religiosa que a las fuerzas sociales que venía a representar. El mismo Lutero, jefe religioso del movimiento, es intelectualmente un hombre de la Edad Media, más bien que del mundo moderno. Sus ideas eran, en lo fundamental, las de los hombres del siglo XIV, Ockam y Wiclef y Hus. Era enteramente ajeno en espíritu a la cultura del Renacimiento italiano, y aun de los humanistas nórdicos, como Moro y Erasmo, a quienes describe como *"los incrédulos más viles que hayan deshonrado la tierra."* Su originalidad no proviene de su posición intelectual, sino de la fuerza de su vida emocional. Representa la rebelión del naciente espíritu nacional germano contra toda influencia mirada como extraña o represiva; contra el ascetismo y todo lo que contrariaba la libre expresión de los instintos naturales; contra el intelectualismo de Aristóteles y de santo Tomás, contra toda la tradición latina, ante todo contra la curia romana y sus funcionarios italianos, a quienes consideraba como representantes del

[1] Puede parecer una anomalía que Irlanda y Polonia, los dos países extremos de la cultura occidental, sean profundamente católicos. Estos dos países, sin embargo, encontraron en el catolicismo un valioso aliado contra las fuerzas que amenazaban sus propias tradiciones nacionales.

Anticristo y enemigos acérrimos del alma germana. *"La Reforma Luterana* —escribía Nietzsche— *en toda su extensión y amplitud era la indignación del simple contra algo complicado."* Era la Rebelión espiritual de los campesinos.

En consecuencia, la reforma y simplificación religiosa de Lutero comportaba una desintelectualización de la tradición católica. Lutero eliminaba los elementos filosóficos y helénicos, y acentuaba todo lo semita y no intelectual. Consideraba a san Pablo sin su helenismo y a san Agustín sin su platonismo.

Sin embargo, el resultado de este proceso no era, como podría suponerse, un retorno al tipo oriental de religión. Por el contrario, producía una acentuación de los elementos puramente occidentales en el cristianismo. La fe no era ya una participación humana en el conocimiento divino, sino una experiencia puramente irracional: la convicción de la salvación personal.

Lo divino no era ya considerado como pura inteligencia, *"luce intellettual piena d'amore"*, principio de la inteligibilidad del universo creado. Era considerado como un poder despótico cuyos decretos predestinaban al hombre a la eterna miseria o a la bienaventuranza eterna por el simple *fiat* de la voluntad arbitraria. Puede parecer que esta negación de la posibilidad del mérito humano y la insistencia en la doctrina de la predestinación, conduciría a la apatía moral y al fatalismo. Sin embargo, no es éste el caso. El protestantino era esencialmente una religión de acción. Por su hostilidad al monacato y al ascetismo, destruyó el ideal contemplativo y varió funda-

mentalmente el nivel del deber moral práctico[2]. Y esta nueva actitud hacia la vida secular —esta *Weltbejahung*, o afirmación del mundo— es lo que Ritschl y tantos otros protestantes modernos consideran como la realización más grande y característica de todo el movimiento.

Por otra parte, la opinión del siglo XIX que conceptuaba a la Reforma como el jalón inicial del progreso moderno, está basada en un concepto erróneo[3]. La idea de progreso sólo aparece en el primer protestantismo bajo la antigua forma apocalíptica de un milenarismo sobrenatural, y especialmente entre las sectas proscritas, tales como los anabaptistas. Los gérmenes del moderno concepto del progreso pueden descubrirse más bien en la cultura del Renacimiento de la Europa católica. Aun Harnack admite que el catolicismo de la Contra Reforma estaba más estrechamente ligado con la nueva edad que el protestantismo, excepto en su forma puramente humanista, es decir sociniana. El primero, decía, *"trabajaba en unión con las influencias culturales del período; y los poetas, humanistas, hombres de ciencia, descubridores, reyes y estadistas pronto percibieron dónde estaba su verdadero lugar, si no eran más que estudiosos y estadistas"*[4].

[2] Lutero escribe de san Buenaventura y de los místicos: *"Hablan mucho de la unión de la voluntad y del entendimiento, pero es todo una fantasía hueca. La verdadera divinidad práctica es ésta: Creed en Cristo, haced vuestro deber en el estado de la vida a que Dios os ha llamado. Así mismo la* Divinidad Mística de Dionisio *es una simple fábula y un engaño.* De Platón comenta: "omnia sunt non ens, et omnia sunt ens; *y así deja las cosas inconclusas*". *Table Talk*, traducción Hazlitt, I, VII.

[3] El tema ha sido tratado íntegramente por E. Troeltsch en *Protestantismo y Progreso* (trad. inglesa).

[4] *Historia del Dogma*, tomo VII, p. 169 (trad. inglesa).

La cultura del Renacimiento de la Europa meridional, tiene un punto de semejanza, sin embargo, con la de la Reforma protestante. Como ésta, representa una secularización de la vida —una conversión del claustro al mundo, del ideal monástico de la contemplación religiosa a la vida activa de la sociedad laica. La supremacía de la tradición católica en la esfera puramente religiosa no era disputada, pero ya no dominaba la totalidad de la cultura. La vida no era considerada como una peregrinación hacia la eternidad, sino como un arte sutil, en el que ninguna oportunidad de conocer y disfrutar debía ser despreciada. Como los exploradores de la época descubrieron un nuevo mundo, así los artistas y estudiosos redescubrieron la naturaleza y la humanidad.

Pues el artista, mucho más que el estudioso o el filósofo, es el verdadero representante del espíritu de la nueva cultura. Nunca ha habido un período, ni siquiera en la era clásica de Grecia, en que el punto de vista estético fuera tan predominante en todos los aspectos de la vida. Aun un realista político como Maquiavelo, alaba la carrera de César Borgia como quien juzga una obra de arte. La palabra *virtud* ha perdido su sentido moral y es aplicable igualmente a la habilidad técnica del artista y del hombre de Estado. Esta actitud estética ante la vida dió un impulso poderoso al estudio de la naturaleza. El arte del Renacimiento era un arte de observación y de experimentación, y favoreció el estudio de la anatomía y de la perspectiva. El más grande de los artistas del siglo XV —Leonardo de Vinci— fué de este modo el primero en comprender las posibilidades de la ciencia moderna, no el abstracto conocimiento especulativo, ideal cien-

tífico helénico, sino una nueva ciencia experimental y conocimiento aplicado que daría al hombre completo dominio sobre la naturaleza.

"*La mecánica* —dice— *es el paraíso de las ciencias matemáticas, pues en ella se recogen los frutos de estas últimas.*" "*Así pues, oh, estudiosos, dominad las matemáticas y no construyáis sin cimientos.*" "*El experimento es el verdadero intérprete entre la naturaleza y el hombre.*" "*La experiencia nunca falla.*" "*Tú, oh Dios, nos vendes todas las cosas al precio del trabajo.*"

Pero esta nueva ciencia no es el resultado de un proceso puramente inductivo elaborado con los primeros datos de la experiencia, como se imaginaban Bacon y los positivistas. Se ha dicho con razón por el profesor Whitehead que la inducción descansa en la metafísica, y la misma posibilidad de la ciencia depende de la fe en la racionalidad última del universo, que el mundo moderno heredó de la escolástica medieval. Es verdad que los pensadores del Renacimiento se rebelaban contra la escolástica y el aristotelismo, pero estaban lejos de rechazar la metafísica. Por el contrario, habían vuelto al intelectualismo más estricto de la tradición platónica. La idea pitagórica del mundo como un orden inteligible basado en el número, una armonía matemática, dominaba todo el desarrollo científico del siglo XVI y ejercía influencia decisiva sobre el comienzo de la nueva física y cosmología. Es común a Copérnico, Galileo y Kepler. El *Timeo,* que un escritor moderno ha descripto como "*la imagen de la profundidad a que puede ser rebajada la ciencia natural por un gran espíritu*"[5] era

[53] El Dr. Singer en *Religion and Sciense,* 1927, p. 20.

juzgado por estos hombres como la llave del misterio del universo, y de ahí derivaba su creencia en la estructura matemática de la realidad, base intelectual y a la vez inspiración imaginativa de todo su mundo. De este modo, la ciencia moderna debe su nacimiento a esa unión del genio artístico del Renacimiento con el idealismo matemático de la metafísica platónica. Y este maridaje romántico fué la fuente no sólo de una nueva síntesis física, sino del vasto progreso material y económico del mundo moderno. Como ha dicho Henri Poincaré, "*basta abrir los ojos para ver que las conquistas de la industria, con que tantos hombres prácticos se han enriquecido, nunca hubieran visto la luz si estos hombres prácticos hubiesen sido los únicos existentes y no los hubieran precedido los ilusos desinteresados que murieron pobres, que nunca pensaron en lo útil, pero que sin embargo se guiaron por algo más que por su propio capricho*"[6].

Pero mientras la nueva síntesis era infinitamente superior a la del siglo XIII en su aspecto físico, era inferior en el hecho de que ya no abarcaba toda la realidad. No sólo había perdido el hombre su lugar central en el universo como eslabón entre la realidad superior del espíritu y la realidad inferior de la materia, se hallaba en peligro de verse expulsado del orden inteligible. Pues si se considera al universo como un orden mecánico cerrado regido por leyes matemáticas, ya no hay lugar en él para los valores morales y espirituales, conceptuados hasta ahora como la realidad suprema. Parecería consecuencia lógica que el mundo de la conciencia humana fuera subjetivo e

[6] H. Poincaré, *Science et Méthode,* p. 9.

irreal, y que el hombre mismo fuese sólo un sub-producto del vasto orden mecánico revelado por la nueva ciencia.

Es verdad que esta conclusión no fué sostenida sino por muy pocos librepensadores excéntricos, tales como Vanini y Hobbes. La realidad del orden moral y espiritual, era admitida no sólo por la gran mayoría de los hombres, sino por los mismos cabecillas del nuevo pensamiento. Pero ya no podía ser integrado con el sistema del universo material en un solo orden de realidad; por consiguiente, la más poderosa tentativa del nuevo pensamiento por producir una síntesis filosófica —el sistema cartesiano— dió como resultado un estricto dualismo filosófico de mente y espíritu, *"res extensa et res cogitans"*. El espíritu y la materia eran dos mundos separados que sólo podían ser puestos en contacto por la intervención de un poder externo —la deidad cartesiana.

Y este dualismo filosófico corresponde al dualismo cultural que era un rasgo tan señalado de la época. No había ya, como en la Edad Media, una simple tradición de cultura que ponía cada aspecto de la vida al servicio de una doctrina y de un ideal comunes. La cultura secular del Renacimiento y la tradición religiosa de la Reforma y de la Contra Reforma, no llegaron a combinarse recíprocamente. En la Europa meridional, es verdad, el resurgimiento católico estaba en condiciones de incorporar, o por lo menos de utilizar para sus propios fines el arte y la música de la nueva era, pero no llegó a asimilar el nuevo giro del pensamiento científico. Las tradiciones religiosa y científica permanecían separadas entre

sí, y cada una estorbaba a la otra en su intento por alcanzar su pleno desarrollo.

En la Europa septentrional este dualismo cultural era aun más pronunciado. La cultura del Renacimiento y la de la Reforma eran dos mundos separados, enteramente extraños uno a otro y sin ningún punto de contacto. En Inglaterra, la tradición de la Reforma alcanzaba su punto culminante en el movimiento puritano, al mismo tiempo que la cultura del Renacimiento producía un concepto de la vida diametralmente opuesto, en los dramas de Shakespeare. En Holanda el calvinismo ortodoxo que dominaba el país era acerbamente hostil a los grandes humanistas holandeses tales como Goritus, Vondel y Huyghens. Los hombres que trataron de reconciliar la religión y la ciencia en una síntesis intelectual se veían desterrados y solitarios, como Descartes y Spinosa.

Además, es fácil exagerar la influencia de las nuevas ideas. La sociedad en general seguía tan dominada por las ideas religiosas como lo había estado durante la Edad Media. Es de dudar que la religión haya provocado alguna vez un interés más apasionado que el que despertó en los espíritus durante el siglo que va de 1560 a 1660, la época de los puritanos y los jansenistas, de Bœhme y Crashaw, de santa Teresa y san Vicente de Paul. Tanto en la política como en la literatura y en la vida privada, eran los intereses religiosos los que primaban y daban color a toda la mentalidad de la época. Contrariamente a la religión de la Edad Media, sin embargo la del período de la Post-Reforma era fuente de división y de discordia, más que principio de unidad social. El vigor de las convicciones religiosas sólo servía para aumentar la aspereza

de la rivalidad, y un siglo de guerras religiosas dejó a Europa más lejos que nunca de la unidad. La Cristiandad se hundía en un caos de sectas belicosas, cada una de las cuales pretendía ser única representante de la tradición cristiana. La unidad impotente de la monarquía cristiana de Luis XIV sólo se logró a costa de la expulsión de los hugonotes y el alejamiento de los jansenistas. Y si la unificación religiosa era difícil en Francia, en Inglaterra se había convertido en una verdadera imposibilidad. En el curso de menos de cincuenta años (1640-1690) el Gobierno había sido sucesivamente presbiteriano, independiente, anglicano y católico, y ninguna de estas religiones había demostrado ser lo bastante fuerte para suprimir o eliminar a sus rivales.

Así como las guerras religiosas francesas del siglo XVI habían dado origen al partido de los *"Politiques"*, que anteponían la unidad nacional a todas las consideraciones religiosas, así también la lucha religiosa en Inglaterra había llevado a los estadistas a comprender que la única esperanza de orden y de paz residía en el establecimiento de alguna forma de tolerancia mutua. Este es el verdadero significado del entendimiento revolucionario y la causa de su amplio influjo en la historia de la cultura europea. Es verdad que la Revolución de 1668 fué en apariencia una derrota para el principio de tolerancia, puesto que estaba dirigida contra la Declaración de Indulgencia, y exigía la revisión de la Ley de Prueba y las leyes penales. Sin embargo, marca verdaderamente el fin de la lucha por colocar a la sociedad sobre una base religiosa, y el principio de la secularización progresiva del Estado inglés. Según John Locke, el filósofo

del Entendimiento Revolucionario, el deber primordial de un gobierno no es defender la fe cristiana sino asegurar los derechos de la propiedad privada, *"por la cual los hombres se asocian"*. En esta forma, como dice Lord Acton, la Revolución inglesa substituyó *"al derecho divino de los Reyes, el divino derecho de los terratenientes."* Durante dos siglos y más, Inglaterra debía ser el paraíso del Hacendado.

Esta tendencia hacia la secularización del Estado era sólo un aspecto de un movimiento más amplio que intentaba la secularización de la cultura europea.

La paz de Westfalia en 1648 había puesto punto final a las divisiones religiosas de Europa, y era cada vez más evidente la imposibilidad de restaurar la unidad espiritual del cristianismo por la ley y la diplomacia. Sin embargo, la civilización occidental seguía siendo una unidad, desde muchos puntos de vista. El desarrollo de la cultura literaria del Renacimiento y aun más del nuevo conocimiento científico, no estaba limitado por fronteras nacionales ni religiosas. Los protestantes como Kepler, Leibnitz y Newton, cooperaron con los católicos como Copérnico, Descartes y Galileo para construír el edificio de la ciencia moderna. Así el carácter internacional de la nueva escuela impidió lo que de otra manera pudiera haber ocurrido; la separación de la Europa occidental en dos culturas distintas, católica y protestante; mientras por otro lado proporcionaba la base para la reconstrucción de la unidad espiritual de la cultura europea. Había entre los intelectuales una marcada tendencia a apartarse de las controversias religiosas y volver a la idea de una religión racional, común a todos los hombres sensatos. Esta tendencia hacíase

sentir en la Francia del siglo xvi, como puede verse en Montaigne y Charron, y en el siglo siguiente halló expresión más explícita en Inglaterra con Lord Herbert de Cherbury, Chillingworth y Locke. Finalmente, en el siglo xviii alcanzó su pleno desarrollo con los deístas ingleses y sus discípulos los filósofos franceses, que intentaban substituir la Religión de la Naturaleza al cristianismo ortodoxo, como fe predominante en la civilización moderna.

El nuevo credo halla expresión clásica en el ensayo de Pope sobre el Hombre y su Oración Universal, y es fácil comprender cómo una generación cansada de las innumerables sutilezas de los jansenistas o de las controversias arminianas, se volvería con alivio hacia los triunfantes lugares comunes que surgen tan fácilmente de las límpidas y augustas coplas de Pope. Las mismas ideas obtuvieron un público aun mayor cuando fueron expuestas con el cáustico ingenio de Voltaire.

Mas a pesar de este carácter antiortodoxo y aun anticristiano, todos los elementos positivos en el nuevo credo derivaron de la antigua tradición religiosa del cristianismo.

Pues una civilización no puede desprenderse del pasado a la manera que un filósofo descarta una teoría. La religión que ha gobernado la vida de un pueblo durante mil años entra en su verdadero ser y modela todo su pensamiento y su sentir. Cuando los filósofos del siglo xviii intentaron substituir sus nuevas doctrinas racionales a la antigua fe del cristianismo, en realidad sólo estaban abstrayendo de éste aquellos elementos tan profundamente arraigados en su propio pensamiento que ya no reconocían su origen. El

deísmo del siglo xviii era sólo el fantasma o la sombra del cristianismo, una abstracción mental de la realidad de la religión histórica, que no poseía vida propia independiente. Conservaba ciertos conceptos cristianos fundamentales —la fe en un benéfico Creador, la idea de una Providencia rectora que ordena todas las cosas para el bien, y los principales preceptos de la ley moral cristiana, pero todo esto era despojado de su apariencia sobrenatural, y adaptado al esquema racional utilitario de la filosofía contemporánea. En esta forma la ley moral era privada de todos sus elementos ascéticos y extraterrenos y asimilada a una filantropía práctica, y el orden de la Providencia convertíase en una ley natural mecánica. Ante todo, tal era lo que ocurría con la idea de progreso, pues mientras en la nueva filosofía no había lugar para el sobrenaturalismo de la escatología cristiana, con todo, no podía abandonar el concepto teleológico cristiano de la vida. Así, la fe en la perfectibilidad moral y el progreso indefinido de la raza humana tomó el lugar de la fe cristiana en la vida del mundo futuro, como objeto final del esfuerzo humano. Esta idea se halla en la base de todo el movimiento filosófico y se la formulaba ya mucho antes de iniciarse la propaganda enciclopedista; también es conforme con lo que hemos manifestado sobre los orígenes de este círculo de ideas, el que su autor fuera un sacerdote —el primero de esa larga fila de clérigos escépticos y reformadores, tales como Mably, Condillac, Morelly, Raynal y Sièyes, tan característicos de la época del iluminismo.

El Abad de St. Pierre fué un profeta poco honrado en su propia tierra. Tenía reputación de maniático

y aburrido. Para su estatua Voltaire escribió estas

> *"Ce n'est là qu'un portrait.*
> *L' original dirait quelque sottise."*

Sin embargo, su fértil magín ideó la mayoría de los proyectos que serían realizados o intentados por los liberales durante los dos siglos siguientes: arbitraje internacional y abolición de la guerra, educación libre y reforma de la educación femenina, establecimiento de una tasa para socorro de los pobres, abolición del pauperismo para no mencionar otras invenciones que le son peculiares, tales como la utilización social de los sermones. Pero en la base de todo esto se hallaba su doctrina fundamental del *"aumento perpetuo e ilimitado de la razón humana universal"*, que inevitablemente produciría la Edad de Oro y el paraíso sobre la tierra. Esta feliz realización no sería demorada por mucho tiempo. Sólo era necesaria la conversión de los poderes existentes a los principios del Abad, pues St. Pierre compartía las creencias de su época respecto a las posibilidades ilimitadas de la acción gubernamental.

Esta doctrina llegó a ser el concepto dominante de la nueva era, pues mientras el Dios de los deístas era sólo una pálida abstracción, apenas *deus ex machina,* la fe en el progreso era un ideal capaz de despertar las emociones humanas y un genuino entusiasmo religioso. Tampoco estaba limitada a los adictos del racionalismo filosófico francés. Desempeñó una parte igualmente importante en la formación del idealismo alemán y del liberalismo utilitario inglés. En Inglaterra,

su derivación de las premisas teológicas es particularmente clara. Sus principales exponentes, Price y Priestley, eran ministros no conformistas, y los primeros teóricos del progreso en Gran Bretaña, Turnbull, y ante todo David Hartley, daban a todos sus argumentos una base teológica. La turbia corriente del puritanismo inglés se había extendido, en el siglo XVIII, en las dilatadas y poco profundas aguas del protestantismo liberal, y las visionarias ideas milenaristas del primer período se habían transformado en un entusiasmo racional por el progreso moral y material. Aun las doctrinas económicas de Adam Smith descansan sobre una base de optimismo religioso, que siguió siendo el rasgo característico del liberalismo británico posterior.

A primera vista, el movimiento contemporáneo en Francia es diametralmente opuesto a éste, ya que se distingue por una acerba hostilidad hacia lo cristiano. Pero no nos dejemos desorientar por las diatribas antirreligiosas de los filósofos franceses. El verdadero esceptismo es habitualmente tolerante, y la intolerancia y la furia iconoclasta de los filósofos del siglo XVIII, como la de los reformistas del siglo XVI, era el fanatismo de los sectarios de un nuevo evangelio. El iluminismo francés fué, en efecto, la última de las grandes herejías europeas y su llamamiento a la Razón era a su vez un acto de fe que no admitía crítica. Aun los materialistas, como Helvecio y Holbach, compartían la creencia deísta de la trascendencia de la Razón y la indefectibilidad del progreso intelectual y moral, aunque no había nada en sus premisas que garantizara tales suposiciones.

Además, el racionalismo filosófico era un lado sólo del movimiento francés del siglo XVIII. No menos importante era el idealismo social de Rousseau, notablemente más religioso en su espíritu. Rousseau fué a la vez un revolucionario y un reaccionario del tipo de Tolstoi. Repudiaba la civilización moderna y el credo del progreso científico, por la simplicidad de un estado idealizado de la naturaleza, y aunque creía en la perfectibilidad del hombre y de la sociedad, esperaba su realización, no de la Razón o de la organización exterior, sino de la luz interior de la conciencia, y de la obediencia a las leyes eternas de la naturaleza, escritas en el corazón humano.

Es verdad que su religión no era la del protestantismo ortodoxo. Reducida a una concepción intelectual, apenas difería de la de Diderot y Voltaire; era el espíritu informante lo que divergía. Toda la vehemencia de la convicción religiosa con que sus antepasados calvanistas habían afirmado la doctrina del pecado original y la impotencia de la voluntad humana, era puesta por Rousseau al servicio de las doctrinas diametralmente opuestas de la bondad natural del hombre y la perfectibilidad de la sociedad, y así también alegaba que el Estado era la única y verdadera causa de los males y sufrimientos del hombre, con la misma violencia que los calvinistas habían demostrado hacia la Iglesia Católica de su tiempo. Y en verdad la obra de Rousseau era una nueva Reforma, que despertaba en el espíritu de sus adictos un entusiasmo y fanatismo no menores que la del siglo XVI, y no era menos destructora en sus aplicaciones.

El teórico y neurótico soñador de Les Charmettes y Montmorency encendió una hoguera que devoró al

Estado y la sociedad del antiguo régimen, cambiando completamente la faz de Europa.

Es verdad que las ideas de Rousseau sobre la perfección del estado de naturaleza y las influencias corruptoras de la civilización parecen a primera vista apenas conciliables con la fe en el progreso. Pero el lado optimista de su doctrina, su fe en la naturaleza humana y en la perfectibilidad de la sociedad, fué lo que produjo la más profunda impresión en sus contemporáneos. El primer movimiento filosófico ya había destruído los fundamentos espirituales de la sociedad post-reformista, y preparado el espíritu de los hombres para el advenimiento de un nuevo orden; su verdadera interpretación fué debida a la influencia de Rousseau, que proporcionaba el necesario dinamismo de convicción y entusiasmo religioso.

Esta es la verdadera fuente del movimiento revolucionario en el continente. La revolución social y política ha llegado a ser un rasgo tan común de la vida moderna europea, que pasamos por alto la poca frecuencia con que estos hechos se producen en la historia. Sólo ocurren cuando una cultura está sufriendo un proceso de transformación interna. La revolución social es un índice de cambio espiritual.

En esta forma la revolución francesa no era tanto una rebelión contra el mal gobierno y la opresión, como una tentativa para restaurar la unidad de la sociedad europea sobre la base de nuevas ideas. No sólo en Francia, sino en todos los países de Europa, en que había penetrado la influencia de Rosseau, despertaba un sentimiento de adhesión.

Wordsworth ha descripto la extraordinaria atmósfera de aquellos años en que era dable disfrutar de la vida:

En aquel tiempo Europa se estremecía de
alegría,
Francia estaba en la cumbre viviendo horas
doradas.
Parecía haber renacido la naturaleza humana.

Pues los revolucionarios no se limitaban a las reformas políticas, tales como la adopción de una nueva constitución y nuevo código legal; aspiraban a remodelar la sociedad desde sus bases. El nuevo calendario de la era revolucionaria simboliza la ruptura completa con el pasado, y la creencia de que una nueva era había comenzado para la humanidad. Las doctrinas de Rousseau eran los dogmas del nuevo Estado, a los que se unían los ritos de un culto oficial en las fiestas del calendario revolucionario, que culminaban en la solemne celebración por Robespierre de la Fiesta del Ser Supremo. Pero el triunfo de los nuevos ideales pronto se convirtió en fracaso y desencanto. Las atrocidades del Reinado del Terror eran un odioso comentario al optimismo extravagante de los reformistas del siglo XVIII y a la creencia de Rousseau en la bondad esencial de la naturaleza humana.

El mismo Condorcet, el gran apóstol de la idea del progreso, fué víctima del Terror, y el lugar de los generosos idealistas y reformistas que habían presidido las primeras etapas de la Revolución, era ocupado por políticos egoístas y corrompidos como Barrás y Rewbell.

Así, pues, no es sorprendente que el desencanto de las ilimitadas esperanzas que habían acompañado a la Revolución produjera una reacción cotra toda la corriente del pensamiento del siglo XVIII. La revolución, que había parecido a los hombres de 1789 la justificación de su creencia en la perfectibilidad de la raza humana, aparecía, después del Terror, como una fuerza ciega de destrucción que amenazaba la existencia de la civilización europea. El fracaso de la persecución revolucionaria de la Iglesia hacía comprender a los hombres que la fe histórica del Cristianismo estaba demasiado profundamente arraigada para ser reemplazada por las abstracciones huecas de los teofilántropos y del culto Decadario, y los escritores como Burke en Inglaterra y de Maistre y Chateaubriand en Francia se volvían hacia la religión cristiana como hacia la única fuerza capaz de salvar a la sociedad. Así retornaban a la primera tradición que había dado su unidad a la cultura europea, y apelaban al ideal del cristianismo medieval contra su derivativo secularizado del siglo XVIII. No obstante, esto implicaba el abandono de la idea del progreso, y una crítica fundamental de los principios del movimiento filosófico del siglo XVIII.

En adelante, la sociedad europea —por lo menos en el continente— quedaba dividida en dos bandos: por un lado los sostenedores de los principios liberales revolucionarios, por el otro los adictos a la tradición católica conservadora.

La revolución en sí misma era, como hemos visto, el resultado de ideas que tenían sus raíces en la tradición cristiana, y esto ha sido plenamente reconocido

por muchos de sus historiadores, tales como Buchez y Lamartine. Por ejemplo, este último escribe en su *Historia de los Girondinos: "La revolución había sido preparada por un siglo de filosofía, en apariencia escéptico, pero en verdad creyente. El esceptismo del siglo* XVIII *sólo se extendía a las formas externas y a los dogmas sobrenaturales del cristianismo; adoptaba apasionadamente su enseñanza moral y su intención social."*

Es necesario hacer, sin embargo, una distinción entre el liberalismo racionalista del iluminismo, por una parte, y el idealismo revolucionario de Rousseau y sus adictos por la otra. Ambos dependen de un ideal religioso anterior, que han traspuesto o interpretado en un sentido puramente social, pero cada uno de ellos representa una tradición religiosa diferente. La más antigua teoría filosófica del Progreso, con su llamamiento dogmático a la razón, y su confianza en la autoridad de un despotismo ilustrado, corresponde a la tradición cristiana en su forma ortodoxa, mientras la doctrina de los idealistas revolucionarias tiene una afinidad aun más estrecha con las esperanzas apocalípticas de los primeros milenaristas y anabaptistas. En verdad, a menudo es difícil distinguir las características del milenio social de los revolucionarios, de las del apocalipsis puramente religioso. *"En aquel día venturoso* —escribe Godwin, el principal representante inglés del idealismo revolucionario— *no habrá guerra, ni crímenes, ni administración de justicia, como se le llama, ni gobierno. Además, no habrá enfermedades, ni angustia, ni melancolía, ni rencor. Cada hombre buscará con ardor inefable el bien de todos. El espíritu estará activo y ansioso, y sin embargo, no sufrirá desencantos"*[7].

En el mismo sentido, el hijo político y discípulo de Godwin, Shelley, a pesar de su admiración por la antigüedad helénica, extraía inconscientemente sus ideales de la tradición religiosa a la que atacaba con tanto encono. ¿Puede haber algo más cristiano que la idea del *Prometeo desencadenado,* la salvación de la humanidad por el sufrimiento y el amor de una víctima inocente? Del mismo modo, el ideal de libertad de Shelley es completamente extraño a la tradición del helenismo. Es nada menos que *la gloriosa libertad de los hijos de Dios,* por la cual clama toda la creación, y cuyos efectos desbordan de la humanidad al mundo exterior, transformando todo el orden de la naturaleza.

Esta concepción milenarista del progreso es especialmente característica de los primeros socialistas. Alcanzó su punto culminante en Fourier, cuyas especulaciones sobrepasan en extravagancia los sueños más descabellados de Cerinto y sus adictos. Pues según Fourier todos los males presentes del mundo material están ligados a nuestra defectuosa organización social. La naturaleza es mala porque el hombre es malo. Tan pronto como sea introducido el nuevo orden social del evangelio fourierista, la tierra se verá transformada. Las aguas del océano se convertirán en limonada, los inútiles y horribles monstruos marinos, imágenes de nuestros propias pasiones, serán reemplazados por criaturas útiles y agradables. La vida del hombre durará tres o cuatro siglos, y habrá treinta y

[7] W. Godwin, *Inquiry Concerning Political Justice,* II, 528.

siete millones de poetas iguales a Homero, y treinta y siete millones de filósofos como Newton.

En comparación con Fourier, Robert Owen y los saintsimonianos aparecen como simples racionalistas cautelosos, aunque los ideales milenaristas se traslucen en todos sus pensamientos y fueron transmitidos por ellos al socialismo político ulterior. La fuerza impelente del movimiento socialista ha sido siempre, en efecto, su fe en un apocalipsis social.

Pero si bien el origen del socialismo se debe principalmente a la interpretación económica del idealismo revolucionario de Rousseau, también debía mucho a la influencia del pensamiento germano. En Alemania la teoría del progreso había evolucionado en líneas diferentes de las que siguió en Francia, su patria de origen. Los filósofos alemanes no compartían la abierta hostilidad contra el cristianismo que señalaba el iluminismo francés; en realidad, algunos de ellos estaban profundamente influídos por las ideas místicas del pietismo germano. Además, tenían una apreciación mucho más amplia y profunda de la historia que sus predecesores franceses. En lugar de insistir en la contradicción entre la Edad de la Razón y la Edad de la Fe, llevaban al cristianismo y a la religión histórica hacia su plan de progreso. Lessing, en su famoso panfleto sobre la *"Educación de la Raza Humana"*, basa su filosofía de la historia en una revelación religiosa progresiva, que se asimila a la doctrina de Tertuliano y Joachino da Fiore, referente a las tres eras mundiales de la revelación cristiana.

La Tercera Edad del Reino del Espíritu y el Evangelio Eterno era considerada por Lessing como la Edad de la Razón y de la autorrealización de la humanidad, pero era el cumplimiento, no la contradicción, de la revelación cristiana. La influencia de la teoría de Lessing fué extraordinariamente profunda y de gran alcance. Se halla en la raíz del desarrollo del protestantismo liberal o moderno en Alemania, afectó a los socialistas saintsimonianos en Francia[8] y aun la famosa ley de Comte de las tres etapas estaba probablemente influída por aquella teoría. Ante todo la adoptaron con entusiasmo todos los grandes filósofos idealistas germanos, cada uno de los cuales la interpretaba según convenía a su propio sistema.

Halla plena expresión en la teoría de Fichte de las cinco edades de la humanidad, a través de las cuales la vida colectiva de la raza se dirige hacia su meta. Pues la quinta edad, en la cual la Humanidad alcanza su pleno desarrollo como imagen libre y viviente de la Razón Eterna es, según él, precisamente el reino milenario del Apocalipsis: el reino del Espíritu. Pero es en la filosofía de Schelling donde alcanza su punto culminante esta interpretación religiosa de las ideas del Progreso. Las teorías del profesor prusiano hallan un paralelo más estrecho en el pensamiento de los místicos medievales, como Erigena y Eckhart, que en el espíritu de los filósofos del iluminismo. La idea del progreso ha perdido enteramente su connotación racional y utilitaria y se ha convertido simplemente en el aspecto humano del movimiento eterno del retorno por el cual el mundo creado vuelve a Dios.

El concepto místico del progreso se trasluce en el pensamiento del período romántico en Alemania, y halla expresión en los escritos de Federico Schlegel,

8. *La Educación de la Raza Humana* fué traducido por E. Rodríguez, el sansimoniano, cuando Comte aun era miembro del grupo.

K. C. Krause y muchos otros. En el caso de Hegel, por otra parte, la actitud hacia la historia es mucho más realista, pues se ocupa más de la justificación filosófica de lo existente que de las especulaciones místicas referentes al futuro de la humanidad. El Espíritu halla su personificación, no en la Nueva Jerusalén sino en el Estado prusiano. Sin embargo, el concepto hegeliano de la historia sigue siendo fundamentalmente religioso. Es una filosofía de la Encarnación, de la progresiva manifestación que Dios hace de Sí mismo en la historia. Y aunque el concepto ha sido despojado de sus elementos sobrenaturales y cubierto con una capa de racionalismo, su ascendencia teológica es bastante evidente[9].

En este sentido, la filosofía de Hegel es un eslabón importante y un medio de influencia entre el idealismo místico de los pensadores románticos y el racionalismo y positivismo del pensamiento de la última parte del siglo XIX. Pues mientras el hegelianismo de la derecha estaba en íntima relación con el trascendentalismo místico de Schelling, el hegelianismo de la izquierda conducía al subjetivismo religioso de Feuerbach, y aun al materialismo histórico de Karl Marx.

En la primera mitad del siglo XIX la idea de progreso alcanzó su pleno desarrollo. Dominaba las tres corrientes principales del pensamiento europeo, liberalismo racional, socialismo revolucionario e idealismo trascendental. Inspiraba todo el entusiasmo y la fe de una auténtica religión. En verdad pareció a muchos que el sueño de St. Simon estaba en vísperas de cumplirse, y que *"el Nuevo Cristianismo, la Religión del Progreso"*, debía devolver a Europa la unidad espiritual que había perdido desde la Edad Media. Pero a la verdad, el desarrollo europeo en el período siguiente no llegó a realizar esos ideales. El siglo XIX fué *"el Siglo de la Esperanza"*, pero fué también el Siglo de la Decepción.

[9] Por ejemplo, la teoría mística de las Tres Edades del Mundo —del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo— teoría puesta en circulación una vez más por Lessing, desempeña una parte considerable en el pensamiento de Hegel. En verdad no es improbable que la doctrina hegeliana fundamental de la triple dialéctica en su aplicación a la historia y a la vida haya sido inspirada por esta teoría.

CAPÍTULO NOVENO

La era de la ciencia y del industrialismo. Declinación de la religión del progreso

I

La corriente del iluminismo filosófico y de la revolución política descriptos en el último capítulo, representa sólo un aspecto del gran movimiento de transición que afectó a Europa y al mundo durante los dos últimos siglos. Al mismo tiempo que las nuevas ideas producían una revolución intelectual y política en el continente, en Iglaterra se modificaban las condiciones materiales de la civilización con los nuevos métodos económicos que constituyeron la revolución industrial.

Ambos movimientos eran el resultado de fuerzas comunes y paralelas. Ambos tenían su origen en el nuevo aspecto mundial del período revolucionario inglés –la época de Newton y de Locke–. Ambos estaban igualmente en deuda con la nueva ciencia de la naturaleza y la antigua tradición religiosa, en su forma deísta secularizada. Sin embargo, los principios comunes del nuevo movimiento no eran bastante fuertes para eliminar las diferencias latentes del carácter nacional y de la tradición religiosa que separaban a la Inglaterra protestante de la Francia cató-

lica. En esta última los dirigentes del movimiento iluminista no demostraban tener el cauteloso realismo que caracterizaba a los pensadores ingleses. Intentaban reemplazar la unidad del catolicismo por una ortodoxia filosófica no menos universal, substituyendo el reino de la ciencia y de la razón al de la teología y de la fe.

En Inglaterra, por otra parte, no había separación violenta con la religión, pues el espíritu predominante de los teólogos latitudinarios liberales era tan similar al de sus opositores deístas que no había lugar para desacuerdos fundamentales. Así en Inglaterra y en Escocia se había desarrollado una especie de *vía media* entre el cristianismo tradicional y las nuevas ideas, que estaba representada por teólogos ortodoxos tales como Paley y Turbull, así como por unitarios, entre ellos Priestley y Price, y legos como David Hartley y Adam Smith. Todos éstos eran apóstoles de la idea del progreso, y a ellos se debe esa combinación de individualismo con una estricta disciplina moral, y de religioso optimismo con un entusiasmo por la reforma social y política, que debía inspirar la era de la revolución industrial y los comienzos del liberalismo inglés. De ese modo, mientras los franceses trataban de reconstruir la sociedad sobre principios abstractos, los ingleses se dedicaban a la actividad utilitaria práctica que debía tener un efecto aun mayor en el futuro de la civilización. Pues la empresa y la industria de la Britania del siglo XVIII fueron las primeras que materializaron el sueño de los sabios del Renacimiento, al poner las fuerzas de la naturaleza bajo el dominio humano por medios científicos. La revolución industrial era el fruto de las conquistas matemáticas de Galileo y de Newton, que habían puesto las bases de la moderna ciencia de la mecánica; y la civilización mecánica de la época industrial era el colorario práctico del orden mecánico de la naturaleza revelado por la física de Newton.

Con todo, las virtualidades de la nueva ciencia podrían haber esperado en vano su realización material, como ocurrió con la mecánica griega en el mundo antiguo, a no haber mediado la iniciativa social de la industria británica. Esta iniciativa recibió su impulso moral de las tradiciones religiosas de la sociedad inglesa.

Historiadores como Troeltsch y Max Weber han demostrado cuánto debe el movimiento industrial a las ideas morales y sociales del puritanismo. El ascetismo protestante de los siglos XVII y XVIII no llevó a los hombres a cortar con el mundo abandonando todos sus bienes a los pobres y a la Iglesia, como en la Edad Media.

Inculcaba el deber del trabajo constante y de la industria, condenaba rigurosamente toda clase de halago y extravagancia en el gasto de lo que había sido ganado. En esta forma se desarrolló un nuevo tipo social, el hombre de negocios, trabajador, consciente y sobrio, cuyos únicos intereses estaban en su contaduría y en la sala de reuniones de su secta; hombres que no tenían más miramientos para sí mismos que para sus empleados, y que se dedicaban a su trabajo como a una especie de vocación religiosa.

Fueron los hombres de este temple los que dieron la fuerza necesaria a la revolución industrial y echaron los cimientos del poder económico de Britania y los Estados Unidos. En verdad es difícil compren-

der la importancia de este elemento en la cultura inglesa, debido a la parte relativamente pequeña que tomó en la vida literaria y política de la época. La tradición sectaria existía como una especie de mundo subyacente completamente separado de la cultura aristocrática dominante de Pope y de Bolingbroke, de Horacio Walpole y Fox, de Hume y de Gibbon. Sin embargo, tuvo una influencia mucho mayor que esta última sobre el advenimiento del nuevo orden económico. Su influjo no estaba tampoco limitado a la esfera económica, pues muchos de los filósofos y hombres de ciencia pertenecían a la cultura no conformista. Los dirigentes del pensamiento científico se hallaban, no en las grandes universidades, ni como en Francia, en los centros mundanos; eran hijos de tejedores y herreros norteños, quienes combinaban una intensa religiosidad sectaria con su devoción al nuevo conocimiento. Priestley era un ministro unitario, Dalton un maestro cuáquero, Faraday un pastor sandemaniano.

Este tipo de hombre era ciertamente raro, y la mayoría de los conductores del movimiento industrial estaban lejos de ser idealistas desinteresados, pero el estrecho e intenso espíritu del puritanismo había penetrado en todo el movimiento y daba a la sociedad inglesa de la clase media la fuerza moral para llevar a cabo el vasto trabajo material de la revolución industrial. El verdadero espíritu de la época se encuentra, pues, no en el eudemonismo algo árido de la ética utilitaria, sino en el obscuro ascetismo que sacrificaba todos los placeres y halagos de la vida a los ideales del deber moral y del poder económico.

En teoría el adelanto era el resultado de la aplicación de las doctrinas liberales del libre cambio y del *laissez faire*. En realidad, era debido a un vasto esfuerzo cooperativo hacia la conquista económica del mundo, lo cual implicaba un grado muy elevado de disciplina social y de organización. La verdadera nota de la época no era la libertad económica, sino la conquista y la explotación económica.

El proceso puede compararse a la conquista y unificación del mundo antiguo por Roma en los siglos I y II A. C. Es verdad que el movimiento imperial romano era esencialmente militar, y sus aspectos económicos secundarios, mientras la organización del mundo moderno es ante todo económica, habiendo declinado el factor militar. Sin embargo, los constructores de las carreteras romanas hacían el mismo trabajo que los ingenieros ingleses que proyectaron el primer ferrocarril, y los publicanos y financieros romanos desempeñaron más o menos el mismo papel en la expansión del Imperio, que los capitalistas y accionistas europeos de los tiempos modernos. Pero el adelanto de la moderna civilización occidental ha tenido un alcance más amplio y consecuencias más importantes. La revolución en los medios de transporte y producción ha abierto el mundo entero a la explotación económica del poder industrial y financiero de Occidente. Regiones cuya existencia era desconocida hasta hace un siglo producen hoy fortunas para los mercados europeos y están en comunicación más estrecha con Europa, que Inglaterra con el continente en el siglo XVIII. En América grandes ciudades modernas con millones de habitantes se han levantado en las praderas y bosques donde un siglo

antes, las tribus salvajes llevaban la vida de los cazadores de la edad de piedra. Aun las grandes civilizaciones orientales cuya tradición de cultura es mucho más antigua que la nuestra y que han permanecido como mundos cerrados durante largas épocas, han sido envueltas en la red de la nueva cultura industrial científica. En todas partes el antiguo ritmo de vida independiente y la antigua economía agraria que se bastaba a sí misma, han perdido su valor, y el mundo se ha convertido en una comunidad única, con vida económica internacional e ideales comunes de civilización material.

América y la Europa moderna aparecen así como herederas y sucesoras de la antigua tradición romana de pacificación y organización mundial en mayor escala que la del mundo mediterráneo. Pero la nueva hegemonía occidental no es, como la antigua, una conquista puramente material, basada en una fuerza exclusivamente militar. Su avance se ha llevado de la mano con la difusión de las ideas liberales y de la democracia política. El siglo XIX fué una época de reforma política e idealismo humanitario. Presenció en todas partes la abolición de la esclavitud, la supresión de la tortura y de los crueles códigos penales y una tentativa sistemática por combatir el hambre y la enfermedad. Es verdad que el moderno "progreso e iluminismo" han resultado más fatales a la supervivencia de los pueblos primitivos que la espada romana, pero no era ésta la intención de sus propagadores, quienes creían que la substitución de la desnudez y del canibalismo por los productos de Manchester y los libros de cánticos, debía redundar necesariamente en toda clase de bienes.

Y la desaparición de las pocas tribus salvajes ha de haber parecido, después de todo, muy poca cosa en comparación con el vasto aumento de fortuna y población que resultaron de la apertura de nuevos continentes y océanos.

No hay por qué asombrarse del optimismo de los victorianos y de sus contemporáneos, los liberales continentales, desde que los extraordinarios cambios sociales y materiales que presenciaron, parecían proporcionar una prueba tangible de la teoría del progreso, y señalar el principio de una nueva era en la historia de la humanidad.

Sin embargo, estas esperanzas no se han visto realizadas, y los últimos cincuenta años han sido de aguda reacción contra el optimismo triunfante del período anterior. El progreso material, la competencia sin restricción, y las rivalidades nacionales han conducido a una crisis social que amenaza no sólo la prosperidad, sino la existencia misma de la civilización europea. La organización capitalista de la industria ha llevado, no menos que la conquista militar, a la explotación de las clases sometidas de las nacionalidades vasallas. Es verdad que los peores resultados del industrialismo moderno no pueden compararse con los horrores del sistema romano de esclavitud, pero los mismos ideales modernos de humanidad y libertad hacen sentir mucho más profundamente los males del sistema moderno. Y debe reconocerse que el movimiento industrial, si bien eleva el nivel general de vida, ha causado un retroceso en la posición del trabajador común. Políticamente, conquistaba plenos derechos de ciudadanía tales como nunca había poseído en otro período de la historia del mundo; eco-

nómicamente, perdía el *control* que poseía el artesano bajo el antiguo sistema de industria manual sobre las condiciones de su trabajo, y se convertía en una pieza más en la enorme maquinaria del industrialismo moderno.

En tales circunstancias era inevitable que la primera propaganda revolucionaria en favor de los derechos del hombre tomara una forma económica. El socialismo fué, en realidad, como lo hemos visto, el heredero del liberalismo revolucionario anterior. A pesar de la interpretación científica de que fué objeto por parte de Karl Marx y sus discípulos, era como la doctrina de Rousseau, es decir, no una fría teoría racional, sino un credo y una religión.

La interpretación marxista de la historia y de la evolución social debe ser juzgada como una teoría económica, o más bien filosófica; pero considerado como un fenómeno sociológico, el socialismo revolucionario de la moderna Europa debe clasificarse entre los obscuros movimientos de rebelión que sacudieron al mundo antiguo en los siglos I y II A. C. Marca la impotencia de ese gran movimiento del progreso y la organización materiales para satisfacer los instintos del elemento humano, sobre cuyo trabajo descansa el edificio social. No es simplemente un no estar satisfecho con las condiciones materiales, es un movimiento de descontento contra el moderno orden social y el clamor por una nueva vida.

Pero no son solamente los socialistas y los revolucionarios quienes amenazan el moderno orden europeo. Como en el caso del capitalismo militar de la última República romana, el mayor peligro para el capitalismo industrial de la Europa moderna provie-

ne de su última inestabilidad. La explotación del mundo por las nuevas sociedades industrializadas de la Europa occidental, como la de las tierras mediterráneas por Roma en los siglos I y II A. C., ha sido demasiado rápida para continuar indefinidamente. La prosperidad de las sociedades industrializadas del siglo XIX descansaba en un monopolio temporario de los nuevos métodos —en una producción moderada combinada con un mercado mundial en constante expansión.

Pero hoy estos factores se han invertido. Los nuevos métodos están volviéndose comunes al mundo entero, y el antiguo monopolio mantenido por las principales potencias industriales de la Europa occidental se va desvaneciendo rápidamente. Cada país —aun los del lejano Oriente, como el Japón— se organiza para tomar su parte en los mercados mundiales, mientras al mismo tiempo restringen esos mercados por una rigurosa tarifa de protección.

En ninguna parte se han sentido tan fuertemente estas influencias como en Inglaterra, la patria clásica de la antigua industria. En la actualidad vemos sus efectos no sólo en la crisis de la industria carbonera, sino también en el desastroso estado de todas las llamadas "industrias pesadas", que subsisten por el mercado extranjero, con el resultado de que a menudo un barrendero es mejor retribuído que un ingeniero especializado. Además, durante el período del libre cambio y de los mercados abiertos, la población industrial aumentó fuera de los límites de la capacidad agrícola nacional, de modo que Inglaterra depende casi exclusivamente de un abastecimiento de productos alimenticios importados, que debe financiarse por

la exportación industrial, frente a la creciente competencia extranjera y los derechos prohibitivos.

En esta forma el vasto y rápido desarrollo del nuevo orden económico ha producido una seria reacción, y la posición de Europa como conductora del mundo parece amenazada, antes de un siglo de su logro. Pues si la organización del mundo por Europa fué principalmente debida a su supremacía económica, la desaparición de esa supremacía parecería pronosticar la pérdida de su posición de conductora internacional. El Oriente está reaccionando contra esa supremacía de Occidente y clamando por una igualdad de posiciones; y el poder interno de resistencia de la civilización europea se halla debilitado igualmente por la rivalidad y desunión de las naciones y por el descontento social del trabajo internacional.

Pero las raíces de la inestabilidad de nuestra civilización son aun más profundas. Los cambios económicos y sociales del último siglo han producido una revolución en las relaciones del hombre con la naturaleza y en la estructura vital de la sociedad misma. Han destruído el equilibrio biológico y su ambiente natural. Hasta ahora en toda sociedad europea la civilización urbana superior era una superestructura relativamente ligera que descansaba en la base amplia y sólida de la sociedad rural. Cualesquiera fueren los cambios intelectuales y la transformación política de las clases sociales gobernantes y conscientes, la vida del campesino continuaba inalterada, siguiendo el ritmo invariable de la vida de la naturaleza y los cambios de las estaciones. En muchas partes de Europa esta vida campesina se diferenciaba lo suficiente para poseer un arte distinto y una cultura

propia, pero aun en Inglaterra, donde no ocurría así, los campesinos tenían sus propias tradiciones y su propio modo de vivir, poco afectados por las costumbres contemporáneas de las clases educadas.

Así existía en cada sociedad una especie de fuente vital de material humano, de donde los elementos culturales activos de las ciudades y de las clases gobernantes podían extraer nueva vida y energía. Había un flujo constante de población del campo hacia las ciudades, y de las esferas inferiores de la sociedad hacia las superiores, lo cual venía a reemplazar el material humano que había sido agotado por el esfuerzo de una vida artificial y una forma más intensa de actividad social. No tenemos más que observar el árbol genealógico de algunas familias inglesas de figuración en los condados o de hombres de negocios, para comprender la importancia de este movimiento de circulación social y cómo los elementos gobernantes de la sociedad eran continuamente puestos en contacto con esta instintiva vitalidad del substrato campesino.

En la actualidad todo está cambiado. En las sociedades intensamente industrializadas como Gran Bretaña, el elemento campesino forma una pequeña minoría en una población principalmente urbana y él mismo se está urbanizando con rapidez en su nivel de cultura y en los diversos aspectos de su vida. Aun en los países en que la agricultura mantiene su importancia económica, el campesino no conserva ya su sistema de vida, y todos los poderes del estado y de la opinión pública, actuando a través de la política y de la prensa, educación uniforme y servicio militar universal, cooperan para producir una población con

hábitos y educación completamente uniformes. La moderna civilización urbana no tiene ya contacto con la tierra o con la vida instintiva de la naturaleza. Toda la población vive en un estado de alta tensión nerviosa, aun cuando no ha alcanzado la actividad frenética de la vida urbana de América. En todas partes las condiciones de vida están volviéndose más y más artificiales, y exigen cada vez mayor esfuerzo de las energías nerviosas del hombre. El ritmo de la vida social es acelerado, desde que no está obligado a sincronizarse con la vida de la naturaleza. Esta completa revolución en las condiciones de vida debe tener inevitablemente un efecto considerable sobre el porvenir de la humanidad. Pues no es simplemente una transformación de la cultura material, sino que comprende un cambio biológico que debe afectar las características de la raza misma.

Es aún imposible saber si el hombre será capaz de adaptarse con éxito a condiciones tan enteramente diferentes de las del pasado. Existe el peligro de que la súbita explosión de energía que ha caracterizado la nueva civilización urbano-industrial pueda ser seguida por un agotamiento prematuro de vitalidad social y física, y convertirse en una causa de degeneración social. O, por otra parte, es posible que se alcance una nueva etapa de equilibrio social en la cual las fuerzas vitales de la sociedad estén científicamente salvaguardadas y preservadas de las influencias perjudiciales de las nuevas condiciones.

Pero aunque esto sea posible, los peligros inherentes a la nueva situación son muy amenazantes. Basta mirar hacia atrás, a la época de la organización romana mundial, que tantos puntos de semejanza tiene

con la nuestra, a fin de ver cuán rápidamente puede el proceso de urbanización alterar el carácter de una cultura y afectar su vitalidad social. No había en esto cuestión de senectud. La sociedad se acercó a la disolución estando en el punto culminante de sus actividades culturales, cuando sus tipos humanos eran más vigorosos que nunca. El peligro de la civilización venía, no de una falta de energía vital, sino de un repentino cambio de condiciones —una revolución material que quebró la constitución orgánica de la sociedad.

Roma, más que cualquier otra ciudad Estado de la antigüedad, era esencialmente un Estado agrario. La base de su poder y de su existencia misma era el ciudadano-aldeano-soldado. Las tierras de los colonos latinos estaban agrupadas en posiciones estratégicas en toda Italia, y las de los ciudadanos romanos concentradas en la mejor tierra de la Italia central, lo que daba al poder romano una base más amplia que la que poseía cualquier Estado antiguo y diferenciaba profundamente la legión romana de los ejércitos mercenarios de los Estados helénicos. La religión campesina, la economía campesina y la moral campesina están subyacentes en todas las realizaciones características de la época republicana.

Pero con la conquista del Mediterráneo todo esto cambió. Sobrevino una degeneración y transformación progresivas de los tipos romanos característicos. El ciudadano-aldeano-soldado cedía el lugar, como colono al esclavo, como soldado al profesional, como ciudadano a un vasto proletariado urbano que vivía a expensas del Gobierno y del soborno de los políticos. Así también el noble comenzó a ceder su lugar al mi-

llonario, y el magistrado al aventurero militar. Roma se convertía cada vez más en un estado rapaz que vivía de la guerra y del pillaje, y agotaba sus propias fuerzas con las de sus víctimas. La república declinaba lentamente entre masacres y contra-masacres, guerras de esclavitud y un aumento continuo de corrupción política y financiera. Sólo por el genio y la tenacidad de Augusto, Roma recuperó algún dominio sobre sus tradiciones. Pero Augusto fracasó en su intento de curar el mal fundamental del Estado romano, aunque comprendía toda su importancia. No pudo reponer al ciudadano campesino en lugar del esclavo, ni podía contrarrestar el desarrollo cosmopolita de la ciudad de Roma. Pues fué Roma literalmente quien mató a Roma. La gran ciudad cosmopolita de oro y mármol, la heredera de Alejandría y Antioquía, no tenía nada de común con la antigua capital del Estado rural latino. No desempeñaba ninguna función social, era un fin en sí misma, y su población formada por individuos de todas las naciones, existía principalmente para obtener dádivas oficiales y asistir a los espectáculos gratuitos que le proporcionaba el Gobierno. Era una carga excesiva e inútil que pesaba sobre el Imperio, el cual se desmoronó finalmente bajo el esfuerzo.

Es verdad que el desarrollo urbano de nuestra época no tiene el aspecto parasitario que tenía el del mundo antiguo. Además, las posibilidades de dominio científico sobre las condiciones materiales de la vida social, aun sobre su desarrollo orgánico, son infinitamente mayores. Sin embargo, los cambios sociales que presenciamos son también mucho más fundamentales y más universales en sus consecuencias. Sean cuales fueren las posibilidades de una nueva evolución social, no pueden ser interpretadas por la actividad ciega y falta de coordinación. Nuestra civilización necesita unidad social y moral aun más que el mundo romano en la época de Augusto, ya que los intereses comprometidos son aun mayores.

Si la Europa moderna fracasa, ya sea por revolución interna o por pérdida de su dominio mundial, la civilización moderna cae con ella. Pues esa civilización era por entero una creación europea, y no hay en la actualidad fuera de Europa, fuerza alguna capaz de llevar a cabo este trabajo, aunque pueda ser distinto el caso dentro de uno o dos siglos. El orden mundial incipiente que ha sido obra del último siglo de progreso occidental, declinará hasta desaparecer, o bien deberá ser completado por un proceso de estabilización y organización que hará posible una era de verdadera civilización mundial bajo la dirección de occidente.

En la hora presente cualquier política de reorganización social parece estar fuera del alcance de la política práctica. Si miramos a la derecha, los partidiarios del orden y de la lealtad a las tradiciones del pasado son precisamente los que más firmemente están atados al particularismo nacional, y más ligados por intereses relacionados con asuntos económicos. Por otra parte, los grupos de la izquierda que profesan los más elevados ideales de justicia social y fraternidad internacional, poco se preocupan de la tradición histórica de la cultura europea, y permanecen adictos a una política de lucha de clases y revolución social. Sin embargo, es obvio que cualquier nuevo golpe a la estabilidad del sistema social y económico de Europa tiene muchas más probabilidades de apre-

surar la decadencia que de detenerla. La organización capitalista de la industria y el comercio ha desempeñado el mismo papel en la unificación del mundo moderno que la organización militar de Roma en la antigüedad, y Roma fué salvada, no por revolucionarios como Espartaco o Catilina, sino por hombres como Julio César y Augusto, que convirtieron el militarismo romano, de una fuerza destructora y egoísta, en custodia de la paz y del orden mundial. La Europa de hoy está esperando a su Augusto. Necesita consolidación más que revolución, pero esta consolidación no puede ser obra del imperialismo militar, como en el antiguo mundo: debe ser el fruto de la cooperación social y económica entre los diferentes pueblos y clases que forman la compleja unidad de la sociedad europea.

Queda por fin la tradición liberal, que a primera vista permite alimentar mayores esperanzas, puesto que aboga por la paz internacional y por los viejos ideales de la libertad y el progreso social. Es madre espiritual de la Sociedad de las Naciones, cuya existencia demuestra por lo menos una comprensión general de la necesidad de cooperación internacional y la posibilidad de cierto grado de actividad social común. Pero esta tradición liberal ya no goza de la posición dominante que tenía en el siglo XIX. Es aún poderosa como fuerza práctica en la esfera del humanitarismo y de la reforma social y continúa existiendo en la política, aunque en todas partes pierde batallas contra los grupos de la izquierda y de la derecha; pero en el mundo intelectual su dominio ha pasado. Las doctrinas liberales del progreso y la perfectibilidad de la sociedad por medios puramente racionales, ya no se aceptan como dogmas indiscutibles por los pensadores y escritores de hoy. El escepticismo y descreimiento que en el apogeo del iluminismo liberal, eran dirigidos contra la religión tradicional, han sido vueltos ahora contra las bases del liberalismo. Y este vuelco era inevitable, desde que, como hemos visto, la creencia liberal debía su fuerza a los elementos recibidos de la tradición religiosa que pretendía reemplazar. En esta forma, en tanto que tenía éxito en secularizar la cultura europea, minaba los cimientos de su propia existencia. En lugar de unir a Europa en una nueva unidad espiritual, había contribuido a destruir la tradición espiritual a la cual la cultura europea debía su unidad y su existencia misma.

II

Esto nos lleva a un problema más profundo que cualquiera de los que ya hemos considerado, pues se trata de la unidad moral y espiritual de una cultura de la que pende toda su vida exterior. Pues Europa no es, como lo hemos visto, un grupo de pueblos ligados por un tipo común de cultura material, es una sociedad espiritual que debe su existencia misma a la tradición religiosa que durante mil años rigió las creencias, los ideales y las instituciones de los pueblos europeos. Aun la Reforma y los siglos de rivalidad religiosa e internacional que le siguieron, no destruyeron completamente esta

tradición común. Europa continuó siendo la Cristiandad, aunque una Cristiandad secularizada y dividida. El pensamiento de su unidad perdida era una obsesión en el espíritu de Europa, e inspiraba a los hombres del siglo XVIII su entusiasmo por los ideales abstractos de humanidad y por un nuevo orden social. Sentían que Europa había renacido, y que la unión de la humanidad estaba próxima.

Pero la nueva era vió el fracaso de todas las esperanzas. El vasto progreso de la civilización material y del dominio del hombre sobre la naturaleza en el siglo XIX no era acompañado por un avance correlativo en la unidad espiritual. Parecía que los nuevos poderes hubieran suplantado toda regulación social, y que el hombre estaba convirtiéndose en el esclavo de la maquinaria que había creado. Mientras los antiguos griegos, o los hombres de la Edad Media, habían utilizado sus escasos medios para crear grandes obras artísticas como expresión material de sus ideales sociales y espirituales, los hombres del siglo XIX empleaban sus vastos recursos en construir esas ciudades feas e insalubres y desordenadas de la era industrial, que parecen desprovistas de forma o de objeto social común.

Si es verdad que no se notaba una declinación de la vida intelectual, carecía ésta por completo de unidad cultural; la ciencia, la religión, la filosofía y la literatura, cada una seguía su propio camino sin tener en cuenta a las demás. El espíritu de la época estaba dividido contra sí mismo; ya no poseía un concepto común de la realidad, capaz de unir las diferentes actividades del espíritu. Esta división intelectual y el fracaso consiguiente de la unidad

espiritual eran consecuencias inevitables del espíritu que había dominado el pensamiento europeo desde la Reforma; eran en verdad, el precio que la cultura moderna debía pagar por la conquista de la naturaleza y el inmenso progreso de la ciencia física.

Pues la declinación de la gran síntesis medieval destruyó la unidad interior del pensamiento europeo. Fué una victoria para la ciencia física, que se emancipó de la mano muerta de la cosmología aristotélica, y quedó en libertad para tomar posesión de su nuevo patrimonio. Pero fué una derrota para la filosofía, que en esa forma, perdía su vieja e indiscutida hegemonía intelectual, y se volvía vagabunda y paria, sin posición segura en el mundo de la realidad. Como un dirigente político desacreditado, estaba continuamente ofreciendo sus servicios como mediador entre los partidos contrarios, para verse luego repudiada por ambos bandos, y tener que cargar con la responsabilidad de los errores de cada uno.

Desde el siglo XVII en adelante, el movimiento científico moderno se ha basado en el aspecto mecánico de la naturaleza que considera al mundo como un orden material cerrado, movido por leyes puramente mecánicas y matemáticas. Todos los aspectos de la realidad que no podían ser reducidos a términos matemáticos y considerados como el resultado de ese ciego funcionamiento de las fuerzas materiales, eran tratados como impresiones simplemente subjetivas de la mente humana, y en tanto que el hombre mismo era mirado como un subproducto de este vasto

orden mecánico, se les negaba definitivamente toda realidad esencial.

Un universo de esta clase no parece dejar lugar a los valores morales o a las fuerzas espirituales; en verdad, es difícil ver qué lugar ocupa el alma del observador científico en esa incesante y ciega corriente de configuraciones de los átomos, que es la substancia de la realidad. Pero como vimos en el capítulo anterior, el espíritu de la época se negaba a aceptar las consecuencias de un materialismo en movimiento continuo, y combinaba un determinismo científico con un deísmo semi-filosófico, semi-teológico. El mecanismo físico del universo no era todo; aparte de éste también existe el Ingeniero divino que ha construído la maquinaria cósmica, y que aun vigila su trabajo. De este modo era posible concebir el universo con el espíritu del estricto determinismo científico, aunque conservando la fe en una teología esencial[1].

El deísmo proporcionaba una síntesis práctica, pero se mantenía unido por un acto de fe religiosa, más bien que por una necesidad lógica o metafísica. Como ha dicho el Profesor Whitehead: *"Mientras la Edad Media era una época en que la fe se basaba en la razón, el siglo* XVIII *fué una época en que la razón se basaba en la fe"*. Mucho se ha escrito durante el siglo pasado sobre el conflicto entre la religión y la ciencia, pero la oposición de la ciencia y la filosofía ha sido realmente mucho más fundamental. Es

[1] Esto es aplicable no sólo al deísmo en el sentido estricto de la palabra, sino también al deísmo ortodoxo de los cristianos como Newton, Priestley y Paley. En ambos casos el concepto de la relación entre Dios y el orden de la naturaleza es esencialmente similar.

verdad que Comte, al menos, intentó crear una filosofía que fuera enteramente positiva y científica, pero con este fin debió, no solamente abandonar toda metafísica, sino despojar a la ciencia misma de todos sus elementos abstractos y teóricos, y limitarla estrictamente a fines prácticos. Así, lo que llegó a realizar era la síntesis de un aspecto parcial de la ciencia con un tipo de religión aun más limitado. Por otra parte, la ciencia ha tenido pocas dificultades en conciliarse con la religión, ya sea en la forma del deísmo abstracto o del cristianismo tradicional. En efecto, un gran número y tal vez la mayoría de los grandes hombres de ciencia de los tiempos modernos han sido profundamente religiosos, como Volta y Cauchy, Dalton y Faraday, Claude Bernard y Pasteur, Mendel y Wallace; en cambio, apenas uno de ellos desde el siglo XVIII ha sido filósofo. Pues tan extraño como pueda parecer, una fe en la hipótesis mecánica es mucho más fácilmente conciliable con una creencia en los dogmas teológicos que con una especie cualquiera de sistema metafísico[2]. La decadencia de la transacción deísta no se debió a que ésta no fuera científica, sino a su debilidad religiosa y filosófica. Desgajado de sus raíces en la tradición viviente de la religión histórica, el credo deísta se marchitó por simple falta de vitalidad, y su desaparición dejó el camino abierto a la aplicación definitiva de la hipótesis mecanicista en todos los aspectos de la existen-

[2] Aun la declinación del punto de vista mecanicista de la naturaleza no ha puesto punto final a este estado de cosas. Un biólogo como el profesor Julián Huxley, por ejemplo, que está convencido de la posibilidad de una nueva interpretación religiosa de la realidad, rehusa admitir la legitimidad de cualquier conato metafísico. Véase *Religion Without Revelation*, p. 138.

cia. El hombre perdía la posición privilegiada que había conservado en el mundo de Newton y de los filósofos del iluminismo, y se convertía en una parte de la maquinaria. El determinismo científico, al principio limitado al mundo físico, se extendía ahora a la biología y a las ciencias sociales. Los economistas del siglo XIX, tales como Ricardo y James Mill, concebían las leyes económicas a la manera de las leyes mecánicas de la ciencia física, excluyendo así todos los factores morales y espirituales y preparando el camino para una *interpretación materialista de la historia.* Y en biología, el mismo Darwin estaba influído tanto por los físicos como por los economistas, en su doctrina central de la evolución de las especies por la gravitación de la población sobre las provisiones y la lucha consiguiente por la existencia, con la supervivencia del más apto.

Pero un mundo que es producto de la casualidad y el trabajo ciego de las fuerzas materiales, no deja lugar a las doradas esperanzas sobre el futuro de la humanidad, que habían sido tan características del credo del siglo XVIII. La reforma social y los ideales humanitarios parecían difíciles de conciliar con el aspecto mecánico de la evolución social, y la teoría de la supervivencia del más apto era interpretada popularmente en la forma crudamente egoísta conocida por los franceses con el nombre de *"le strauggle-forlifeisme"*.

Mientras la ciencia estuvo subordinada al credo deísta, fué optimista como él, pero tan pronto como la ciencia se emancipó de ese dominio su optimismo fué decayendo. Esto no se debía solamente a la influencia de la versión darwiniana de la teoría evolucio-

nista; reside en la naturaleza misma del aspecto materialista del mundo. Cuando nos apartamos por un momento de la doctrina teológica de la Creación, común al cristianismo ortodoxo y al deísmo filosófico que de aquél derivaba, nos encontramos frente a un proceso cósmico eterno, que no admite progreso definitivo y absoluto. El desarrollo de nuestro planeta es sólo un resultado momentáneo de las leyes materiales, las cuales, trabajando en el tiempo y el espacio infinitos, deben repetirse incesantemente; así nos vemos obligados a retroceder a la teoría cíclica del retorno de todas las cosas, y una vez más diremos con Lucrecio: *"Eadem sunt omnia semper"*.

Y en efecto, en la segunda mitad del siglo XIX comienzan a hallarse nuevas expresiones de esta antiquísima doctrina. El pasaje de la *"Gaya Ciencia"* de Nietzche es bien conocido, pero merece ser repetido. *"Esta vida, como la vives hoy, como la has vivido, debes vivirla nuevamente, un infinito número de veces; y no habrá en ella nada nuevo: cada dolor y cada alegría, cada pensamiento y cada suspiro, todo lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño en tu vida debe volver a ti, y todo en la misma sucesión y en el mismo orden. También esta araña y la luz de la luna a través de los árboles; también este momento y yo mismo también. El eterno reloj de arena de la existencia será vuelto una y otra vez, y con él tú, polvo de polvo"*[3].

Así también, Augusto Blanqui, el comunista, escribió mientras estaba en presidio, en 1871: *"Lo que*

[3] *La Gaya Ciencia,* Nº 341. En este pasaje la idea es expuesta en forma hipotética, pero es más terminantemente afirmada en *Werke,* XII, 122.

escribo en este momento en un calabozo del Fuerte del Toro, ya lo he escrito, y lo escribiré nuevamente por toda la eternidad, sobre la misma mesa, con la misma pluma, en las mismas circunstancias, llevando las mismas ropas. El universo se repite hasta el infinito"[4].

Es difícil evitar semejante conclusión en la hipótesis mecanicista, a menos que aceptemos la interpretación de Lord Kelvin de la Ley de la Pérdida de Energía, según la cual, no sólo nuestro planeta, sino todo el universo, viaja lenta e inevitablemente hacia la aniquilación definitiva, puesto que la energía que ha sido una vez disipada o puesta en condiciones de inactividad, nunca más puede ser reconstituída. El reloj de la naturaleza está llegando al final de su curso, y hasta donde llega nuestro conocimiento, no hay proceso natural que pueda dar nuevo impulso a su mecanismo. Así el proceso cósmico no es en apariencia circular, como creíanlo los griegos, sino que se mueve en una sola dirección irreversible. Tiene principio, y más definidamente, tiene fin, aunque en el período intermedio quede espacio para un sinnúmero de mundos y de ciclos. El cambio no es mera ilusión, es la realidad definitiva del universo físico.

Sin embargo, la idea de un principio o de un fin absoluto es tan repugnante para cualquiera que no acepte una concepción teísta y no mecánica del mundo, que nunca ha sido plenamente asimilada por el espíritu científico moderno. Desde Herbert Spencer y Haeckel hasta Arrhenius y Bequerel y Abel Rey,

[4] A. Blanqui, *L'Eternité par les astres*, 1872. Ver A. Rey, *Le retour éternel et la philosophie de la physique*, 1927.

ha habido toda una serie de tentativas para proporcionar nueva justificación científica a la teoría mecanicista de una repetición eterna; y no hay razón para creer que la teoría cíclica haya sido finalmente abandonada.

Así pues, el único progreso definitivo concebible en un universo mecánico es un progreso hacia la muerte eterna; pero no es ésta la única dificultad que surge del abandono del antiguo optimismo teológico. Fué desastrosa su influencia sobre el concepto humano del valor objetivo de la ciencia. Como hemos visto, el advenimiento de la física moderna estaba estrechamente relacionado con una concepción trascendental de la naturaleza de las matemáticas, derivada de la tradición pitagórica y platónica. Según esta concepción, Dios había creado el mundo de acuerdo con armonías numéricas, y en consecuencia, únicamente puede ser comprendido por la ciencia de los números. *"Tal como el ojo fué creado para ver los colores* —dice Kepler— *y el oído para percibir los sonidos, así la mente humana fué hecha para comprender las cantidades"*. (Opera I, 31). Y Galileo describe las matemáticas como la escritura que Dios ha empleado para escribir en el libro abierto del Universo. Pero esta filosofía de las matemáticas, subyacente en la ciencia antigua, requiere una deidad para garantizar su verdad. Si las leyes matemáticas son simple creación de la mente humana, no son guía infalible para la naturaleza última de las cosas. Son una técnica convencional que no está basada en las leyes eternas del universo, como no lo está el número de grados de un círculo o el número de yardas de una milla. La ciencia física, en efecto, no es más

ni menos que la medida. No revela la naturaleza intrínseca de las cosas, sino que trata de sus relaciones y variaciones cuantitativas. En lugar de dar una explicación causal exhaustiva de la realidad, ofrece una traducción de ella en los símbolos y signos matemáticos. En esta forma las leyes científicas tienen la misma relación con la naturaleza que la existente entre el pentagrama impreso de una sonata de Beethoven y la música misma, o como ha dicho el profesor Eddington, tienen tanto parecido con las cualidades reales de la naturaleza como el número del teléfono con el abonado a quien representa[5].

Es verdad que el reconocimiento de las limitaciones de la ciencia está todavía enteramente limitado a los matemáticos y a los físicos; no ha llegado a los biólogos ni a los psicólogos, quienes aun se inclinan a considerar la ciencia natural como capaz de dar una explicación completa de la realidad. Es obvio que el biólogo es aun menos capaz de explicar la naturaleza de la vida, que el físico para explicar la del átomo. Pero es más probable que crea estar en condiciones de hacerlo, porque su ciencia está menos completamente matematizada. No intervienen en ella símbolos algebraicos sino conceptos más vagos, tales como la vida, el organismo y la especie, que han adquirido cierta riqueza de contenido, no científica, de la experiencia de la vida diaria. Y el psicólogo y el sociólogo son aun peores, pues trabajan sobre temas

[5] Esta crítica de la naturaleza y condiciones del conocimiento científico ha sido principalmente obra de los hombres de ciencia, tales como Duhem y Henri Poincaré en Francia, y más recientemente del profesor Eddington y del profesor Whitehead en este país. El tema es tratado completamente desde el punto de vista filosófico por E. Meyerson, *De l'explication dans les Sciences*, 2 tomos, 1921.

menos compatibles con el tratamiento científico exacto, y dependen en proporción mayor de las ideas empíricas. Sin embargo, esta idealización popular de la ciencia natural como fuente exclusiva de nuestro conocimiento de la realidad, depende en última instancia de su aceptación por los físicos que originariamente eran responsables de aquélla. Por consiguiente, la adopción de un nuevo concepto más exacto de la naturaleza, y de los límites del método científico por los físicos mismos, presagia una profunda revolución del pensamiento. Mina los cimientos del antiguo determinismo científico, basado en el supuesto de que la ciencia puede dar un conocimiento exhaustivo de las causas de las cosas, y destruye aun más completamente lo ingenuamente concreto que hay en la concepción materialista de la naturaleza. En el pasado la ciencia concebía a la materia como una substancia real cuya existencia era un hecho de experiencia sensible[6]. En la actualidad el mundo sólido del materialista se ha desvanecido en una tenue red de fórmulas matemáticas. El sensato dogmatismo del materialista anticuado no hallaría menos dificultades para asimilar los conceptos abstractos de la física moderna, que las sutilezas de los antiguos metafísicos. Desde el punto de vista científico, esto es verdadero adelanto, pues significa que el pensamiento científico se ha purificado de los conceptos bastardos casi metafí-

[6] *"El físico victoriano creía que hablaba con conocimiento de causa cuando se refería a* materia y átomos. *Los átomos eran para él pequeñísimas bolas de billar, y esto lo afirmaba con una certeza que no tenía para las cosas trascendentales como la conciencia, la belleza y el espíritu. Pero ahora comprendemos que la ciencia nada tiene que decir respecto a la naturaleza intrínseca del átomo. El átomo físico es como todo lo demás en física, una tabla de lecciones básicas".* A. S. Eddington. *The Nature of the Physical World*, p. 259.

sicos que se disfrazaban de verdades científicas. Pero desde el punto de vista sociológico este adelanto no se efectúa impunemente. Las conquistas de los dos últimos siglos no hubieran sido posibles si no hubiera existido una visión del universo y de la naturaleza de la realidad, fácilmente comprensible a la mayoría de los hombres e igualmente aceptada por los hombres de ciencia. En la actualidad ya no es posible esa visión común del mundo, y la ciencia moderna está peligrosamente colocada en el borde de un abismo metafísico que amenaza engullirla. Pues cuanto más estrictamente es determinado el dominio de la ciencia y cuanto más limitados son sus derechos, más urgente resulta la necesidad de una explicación metafísica, o mejor dicho metacientífica, de la realidad.

Pero si la ciencia no puede ocupar el lugar de la filosofía, aun menos puede actuar como substituto de la religión. En vano apelamos a la ciencia en busca de un poder que una y guíe las divididas fuerzas de la sociedad europea. La ciencia proporciona, no un dinamismo moral, sino una técnica intelectual. Es enteramente indiferente a las consideraciones morales, y se presta con sublime imparcialidad a cualquier poder que sepa hacer uso de ella —como el esclavo del anillo en las *Mil y una Noches*—, igualmente dispuesto a *"construir una aldea o arruinar una ciudad, asesinar a un rey, cavar el lecho de un río o cualquier cosa que se presente"*. Es verdad que durante el último siglo la ciencia ha servido bien a la causa de la humanidad en innumerables formas, pero esto es precisamente porque ha estado al servicio del espíritu humanitario, el cual, como hemos visto, no era

producto de la ciencia sino de una tradición definidamente religiosa.

Puede aducirse, naturalmente, que la pérdida de esta tradición no afecta en forma alguna el valor práctico de la ciencia, y que el abandono de todos los dogmas religiosos y metafísicos nos dejará en libertad para usar los recursos de la ciencia con positivos fines sociales. Como el siglo XVIII abandonó la religión dogmática y aun continuó avanzando en cultura material, ¿por qué no podría seguir adelante el siglo XX sin el idealismo liberal, que es apenas una sombra insubstancial proyectada por la religión del pasado?

Esto es en realidad lo que parece estar haciendo el mundo de hoy. Hemos entrado en una nueva fase de cultura —podemos llamarla la Era del Cinematógrafo— en la cual la más asombrosa perfección de la técnica científica está dedicada a fines puramente efímeros, sin tener en cuenta para nada su justificación última. Parece que estuviera surgiendo una nueva sociedad que no reconocerá jerarquía de valores, autoridad intelectual, tradición religiosa ni social, sino que vivirá por el momento en un caos de sensaciones.

Esta sociedad no es inconcebible; tiene un antecedente en las grandes ciudades del Imperio Romano, que vivían para los espectáculos del anfiteatro y del circo. Pero es obvio que una civilización de esta clase no guarda promesas para el futuro, sino la amenaza de la desintegración social. Además, el hecho de que la religión no halle ya lugar en la vida social no implica necesariamente la desaparición del instinto religioso. Si se le niega su expresión normal y se le hace retroceder sobre sí mismo, puede convertirse

fácilmente en una fuerza antisocial de violencia explosiva.

Ya hemos visto hasta qué punto la secularización de la cultura europea iba acompañada por una especie de movimiento apocalíptico que dió origen a un nuevo tipo de intranquilidad social. Los disturbios políticos son tan antiguos como la naturaleza humana. En todas las épocas, el mal gobierno y la opresión han tenido como resultado la violencia y el desorden, pero es algo nuevo y tal vez un fenómeno peculiar de nuestra moderna civilización occidental, el que los hombres trabajen, piensen y se agiten por la reforma total de la sociedad, de acuerdo con un ideal cualquiera de perfección social. Pertenece al orden religioso, más bien que al político, en el sentido que antiguamente se le atribuía a la política. Halla su único paralelo en el pasado en movimientos del tipo religioso más extremo, como el de los anabaptistas en la Alemania del siglo XVI y los Niveladores y los hombres de la Quinta Monarquía de la Inglaterra puritana. Y cuando estudiamos las vidas de los fundadores del socialismo moderno, los grandes anarquistas y aun algunos de los apóstoles del liberalismo nacionalista, como Mazzini, sentimos en seguida que estamos en presencia de conductores religiosos, sean profetas o heresiarcas, santos o fanáticos. Bajo la dura superficie racional de la interpretación materialista y socialista de la historia de Karl Marx, arde la llama de una visión apocalíptica. Pues ¿qué era esa revolución social en la que ponía su esperanza, sino una versión siglo XIX del Día del Señor, aquél en que los ricos y poderosos de la tierra serán consumidos y los príncipes de los gentiles destronados, mientras los pobres y desheredados reinarán en un universo renovado?

Así también, a pesar de su profesado ateísmo, Marx ponía la realización de su esperanza, no como Saint Simón y sus partidarios socialistas *idealistas,* en la conversión de los individuos y en los esfuerzos humanos hacia el logro de un nuevo ideal social, sino en *el brazo del Señor,* la realización de la Ley Eterna, necesaria, ineludible, contra la cual la voluntad y el esfuerzo humanos son igualmente impotentes.

Pero el impulso religioso que se esconde en estos movimientos sociales no es constructivo. Es tan absoluto en sus exigencias como las religiones antiguas, y no admite pactos con la realidad. Tan pronto como alcanzan la victoria y llega a su fin la fase de destrucción y revolución, la inspiración desaparece ante las obras de realización práctica. En vano buscamos en la historia de la Italia unida, el entusiasmo religioso sostenido por Mazzini y sus correligionarios; y llevó poco tiempo transformar el idealismo de Rousseau de la Francia revolucionaria, la Religión de la Humanidad, en un realismo napoleónico y aun maquiavélico.

La actitud revolucionaria —que es tal vez la actitud religiosa característica de la Europa moderna— es en realidad sólo un síntoma del divorcio entre la religión y la vida social. Los revolucionarios del siglo XIX —los anarquistas, los socialistas, y hasta cierto punto los liberales— eran impulsados a su actividad destructora por la idea de que la sociedad europea actual era una simple personificación de la fuerza material y del fraude —*"magnum latrocinium",* como dice san Agustín— que no estaba basada en un principio de justi-

cia, ni organizada para fin espiritual o ideal alguno; y en tanto que los remedios más simples y evidentes —el republicanismo, el sufragio universal, la autodeterminación de los pueblos— sólo causaban desencanto en los reformistas, más hondo fué el descontento de éstos contra toda la estructura de la sociedad existente. Y así, finalmente, cuando el proceso de desilusión es completo, este impulso religioso latente bajo la actitud revolucionaria, se vuelve contra la vida social, o por lo menos contra todo el sistema de civilización erigido en los dos últimos siglos. Esta actitud espiritual parece endémica en Rusia, en parte tal vez como herencia de la tradición religiosa bizantina[7]; la vemos aparecer en diferentes formas en Tolstoi, en Dostoievski, y en los nihilistas, y está como corriente psíquica subyacente en la mayor parte de los movimientos revolucionarios rusos. Es el espíritu, que no busca reforma política, ni el mejoramiento de las condiciones sociales, sino que clama por evadirse, por liberarse, por llegar al Nirvana. En las palabras de un poeta moderno (Francis Adams), *"para destruir el gran templo perverso y alcanzar el Descanso"*.

Y en los años que sucedieron a la guerra, en que tan inminente parecía el fracaso de la vasta maquinaria de la civilización moderna, esta visión de la vida se hizo aun más común en Occidente. Inspiró la obra

[7] Cf. M. Zdziechowski, *Le Dualisme dans la pensée religieuse russe;* y en N. Berdiaeff, *L'Idée religieuse russe;* ambos en *Les cahiers de la nouvelle journée,* VIII, 1927.

[8] Por ejemplo, en el verso siguiente:

Ich beschwöre euch, zerstamfet die Stadt.
Ich beschwöre euch, zertrümmert die Städte.
Ich beschwöre euch, zerstört die Maschine.
Ich beschwöre euch, zerstöret den Staat.

del poeta austríaco Albert Ehrenstein[8] y de muchos otros.

Pueden pensar algunos que estos ejemplos no son dignos de atención, sino extravagancias mórbidas; pero es imposible exagerar los peligros que se presentan cuando la vida social ha sido despojada del impulso religioso.

Sólo tenemos que contemplar la historia del mundo antiguo para ver cuán tremendas son estas consecuencias. El Imperio Romano, y la civilización helénica de la cual era vehículo, quedaron privados en esta forma de toda base religiosa viviente, y todos los esfuerzos de Augusto y de sus adictos no llegaron a restablecerla. Por ello, y a pesar de su elevada cultura material e intelectual, la civilización dominante se hizo odiosa a los ojos del mundo vasallo oriental. Roma no era para ellos la ciudad-mundo del sueño de Virgilio, sino la encarnación de todo lo antiespiritual, Babilonia la Grande, Madre de las abominaciones, que embrujaba y esclavizaba a todos los pueblos de la tierra, y en quien al fin serían terriblemente vengadas la muerte de los santos y la opresión de los pobres. Todo lo más fuerte y lo más viviente en la vida moral de la época rehuía la vida de sociedad y el servicio del Estado, como algo indigno y aun moralmente perverso. Así en Egipto, en el siglo IV, sobre la gran ciudad helénica de Alejandría, plena de arte y saber y de todo cuanto hace la vida agradable, vemos surgir un nuevo poder, el poder de los hombres del desierto, los monjes y ascetas que vivían en ayuno y desnudez, y en quienes, sin embargo, el nuevo mundo reconocía a sus maestros. Cuando en el siglo V el más grande de los escritores latinos resumió

la historia de la gran tradición romana, lo hizo con un espíritu de profunda hostilidad y desencanto: *"Acceperunt mercedem suam"* —dice en una frase inolvidable— *"vani vanam"*.

Esta desviación espiritual de sus más grandes espíritus es el precio que debe pagar toda civilización cuando pierde sus bases religiosas, y se contenta con un éxito puramente material. Estamos apenas comenzando a comprender cuán íntima y profundamente está ligada la vitalidad de una sociedad con su religión. El impulso religioso es el que proporciona la fuerza cohesiva que unifica una sociedad y una cultura. Las grandes civilizaciones del mundo no producen las grandes religiones como una especie de subproducto cultural; en un sentido muy real, las grandes religiones son los cimientos sobre los cuales descansan las grandes civilizaciones. Una sociedad que ha perdido su religión se convierte más tarde o más temprano en una sociedad que ha perdido su cultura.

CAPÍTULO DÉCIMO

Conclusión

HEMOS seguido el desarrollo de la cultura humana a través de las edades, y visto cómo a cada paso la religión de una sociedad refleja su posición ante la vida y su concepto definitivo de la realidad. La religión es la gran fuerza dinámica en la vida social, y los cambios vitales en la civilización siempre están relacionados con cambios en las creencias e ideales religiosos. La secularización de una sociedad implica la desvitalización de esa sociedad, pues como ha dicho Péguy, la desaparición de una religión no es signo de progreso sino una prueba de decadencia social[1]. Nuestra propia civilización, en mayor proporción que las del pasado, es el resultado de una tradición religiosa, pues al Cristianismo debe Europa su unidad cultural. Y durante mil quinientos años el dinamismo espiritual de la cultura occidental ha sido extraído de

[1] *"Cuando el grupo de los metafísicos y de las religiones, de las filosofías disimuladas, desciende tras los cerros que sin duda la humanidad no ha de volver a ver, no nos regocijemos; pues simétrica y solidariamente también descendemos nosotros mismos"*. Charles Péguy, *Cahier dit de l'ensevelissement d'Hypatie, Cahiers de la Quinzaine*, VIII, II.

la misma fuente, ya sea directamente en la forma tradicional cristiana, o indirectamente mediante la supervivencia de los ideales cristianos en el liberalismo y la religión del Progreso.

Pero esta tradición religiosa no se confunde con la de nuestra cultura al modo que el brahmanismo abraza toda la civilización de la India, o el mahometismo la de los pueblos del Islam. Nuestra civilización tiene una cualidad peculiar que no se encuentra en las culturas simples y más homogéneas del Este, o en las del mundo antiguo. Hay un elemento secundario —[illegible]dición científica—, aun más antigua que el Cr[illegible] vilizaciones tiene su origen en la cultura helénic[illegible]s épocas clásicas y que ha seguido, hasta cierto punto, una línea independiente de desarrollo. No posee la fuerza dinámica social que es la característica peculiar de la religión, y sin embargo ha presidido todo el desarrollo de nuestra cultura y ha dado a Europa un poder de organización material y un dominio de la naturaleza que no posee ninguna otra civilización. Pero la influencia de esta tradición no se limita a la ciencia física; se la halla también en el desenvolvimiento de la filosofía occidental, en la escolástica medioeval, en el derecho romano y en la moderna organización política y social. Ella trata de llevar el orden y la inteligibilidad al mundo material y al mundo del espíritu.

No es de extrañar que en los tiempos modernos sea este segundo elemento considerado como la verdadera tradición europea, y se mire al Cristianismo como una corriente religiosa extraña que ha desviado temporariamente el desarrollo normal de nuestra cultura. En efecto, ni la tradición religiosa occidental ni la

científica son resultado de un desarrollo espontáneo indígena, como el confucianismo era producto de la China o la filosofía de los Vedas era creación de la India. La Europa occidental fué incorporada primeramente a una unidad cultural con el advenimiento del cristianismo, y solamente como consecuencia de ese desarrollo el Occidente estuvo en condiciones de heredar también la tradición intelectual de la cultura helénica. La tradición científica no ha sido nunca la fuerza dinámica de nuestra civilización, y hemos visto que la ingenua creencia del siglo XIX en la moderna ciencia física como substituto de la religi[illegible]ún la expresión de Renan, por ejemplo, en *"L[illegible] de la Science"*, está fundada en un concepto erroneo de la naturaleza de la ciencia misma.

Sin embargo, puesto que las dos tradiciones tienen distinto origen, aun queda la posibilidad de que no teniendo consistencia por sí mismas, pudiera lograrse una síntesis más completa si una doctrina religiosa más racional y naturalista substituyera al sobrenaturalismo del dogma cristiano. En este sentido, no repugna a la lógica la idea de una *religión de la ciencia,* siempre que se reconozca claramente que pertenece al dominio de la religión y no al de la ciencia. Antiguamente, como hemos visto, lejos de ser excepción, la regla general es que la religión esté vinculada al conocimiento de la naturaleza. Los orígenes mismos de la ciencia se hallan entre los hombres dedicados a la medicina y los sacerdotes de los pueblos primitivos, y en una etapa superior de la civilización la especulación cosmológica ocupa un lugar considerable en el desarrollo de las grandes religiones.

La religión de la China, por ejemplo, está fundada en una teoría del orden de la naturaleza y de los principios positivos y negativos cuya alternación produce el proceso cósmico, teoría que constituye la base de la ciencia china. Así también en Grecia, la religión de Platón era esencialmente una religión de la ciencia, pues consideraba el conocimiento científico y ante todo las matemáticas, como una disciplina religiosa y un camino de perfección espiritual. Platón, en realidad, avanzó en esta dirección más que cualquier otro pensador por su audaz intento de racionalizar la religión popular y de substituir la astronomía a la mitología como base del culto de un nuevo Estado.

Pero una religión filosófica del tipo platónico no es lo que quieren los modernos buscadores de una religión de la ciencia. Precisamente, la actitud platónica ante la religión y la vida, es la que les resulta más antipática, y su crítica de las formas existentes de religión se dirige ante todo al elemento metafísico que contienen. Exigen que la religión vuelva a la tierra —a un contacto inmediato con la naturaleza y el hombre, abandonando su vana persecución tras ese espejismo de lo Absoluto. En verdad, no faltan quienes creen que todas las religiones del mundo han seguido un curso errado, un callejón sin salida en el camino del desarrollo humano— y que debemos regresar a la actitud más antigua ante la naturaleza y la vida, abandonada por la civilización superior hace más de dos mil años. Desde este punto de vista la religión del futuro será una especie de neopaganismo que consistirá en la adoración de las fuerzas vitales de la naturaleza, en reemplazo de las abstracciones espirituales o de una divinidad trascendente. La actitud religiosa hacia la naturaleza será la misma que en el paganismo del pasado, pero la ley científica tomará el lugar del sistema de magia ritual en que confiaban las antiguas civilizaciones para realizar la comunión entre la vida humana y el orden cósmico. Se han hecho algunos experimentos en este sentido; por ejemplo, en Indore, algunos años atrás, fué utilizado el festival Diwali como medio de propaganda sanitaria, y el espíritu de la suciedad, personificado en el demonio Narakasur, enemigo de Rama, fué solemnemente quemado[2]. Pero si bien tales tentativas pueden tener éxito en casos en que aun existe la adoración tradicional de la naturaleza, es improbable que puedan encontrar aceptación donde falta este elemento. La religión de Comte, con su adoración de la Humanidad, el Ser Supremo, y de la Tierra, el Gran Fetiche, fué un fracaso completo, a pesar de la poderosa síntesis filosófica en que estaba basada. Cuando el hombre ha gustado una vez los frutos del Arbol de la Ciencia, no puede volver al Paraíso de los primitivos. Estos podían divinizar las fuerzas de la naturaleza y adoptar frente a ellas una actitud verdaderamente religiosa, porque estas fuerzas aun pertenecían al dominio del misterio, y eran miradas como manifestaciones de un poder que no era puramente natural. Pero tan pronto como el hombre hubo alcanzado cierto grado de dominio sobre su ambiente y aprendió a considerar la naturaleza como dócil a la razón y a la voluntad humana, la antigua actitud ingenua de terror y adoración desapareció para siempre. En adelante, el hombre se sintió dueño de su propia casa, y no podía ya admitir la supremacía de un poder irracional.

[2] Ver V. Branford, *Hinduism in Transition*, en *Living Religions*, 1924.

Afortunadamente, por cierto, pues admitirla hubiera equivalido a olvidar la mitad de la experiencia de la raza.

Un movimiento religioso que intentara volver la espalda a las conquistas espirituales de los últimos tres mil años, sería mucho más retrógrado que cualquier reacción anticientífica hacia las religiones históricas del pasado.

Sin embargo, debe admitirse que la crítica moderna de las grandes religiones mundiales no está del todo desprovista de fundamento.

Su absolutismo intelectual y su concentración en las concepciones metafísicas han alejado el espíritu de los hombres del mundo material, y de la actividad social práctica. Pero esta preocupación por lo Eterno y lo Absoluto y el espíritu de lo *extraterreno* en que aquélla degenera, repugna a la mente moderna, pues parece destruir definitivamente el valor y significación del conocimiento relativo –es decir de la ciencia natural– y de la misma vida humana. La época presente parecería exigir una religión que sea un estímulo para la acción y una justificación del progreso material y social, conquista peculiar de los dos últimos siglos.

Una tentativa por colmar esta necesidad hállase en las nuevas teorías del vitalismo evolucionista, tan difundidas en los círculos filosóficos en la época actual. El movimiento comenzó con la filosofía de Bergson de la evolución creadora, pero ha tenido un desarrollo mucho más amplio en Inglaterra que en el continente. Por un lado se halla representado por la doctrina de la *"Evolución Emergente"* expuesta por los profesores Alexander y Lloyd Morgan, y por otro lado por el vitalismo panteísta de hombres de ciencia como los profesores Julián Huxley y J. H. Haldane. Según la teoría de los primeros, los valores espirituales en que se basaban las religiones mundiales no son ilusorios. Tienen un verdadero lugar en el universo, pero no son realidades absolutas y trascedentales como creían las antiguas religiones. Son, tanto como las cosas materiales, el resultado de un proceso de evolución. Dios no es el creador del mundo, sino que ha sido Él mismo creado con el mundo, o mejor aun *surge* como parte del proceso cósmico. En las palabras del Profesor Alexander *"Dios como ser verdadero siempre está llegando a ser deidad, pero nunca la alcanza. Es el Dios ideal en embrión. Cuando es logrado, el ideal deja de ser Dios"*[3].

Por otra parte, la posición del profesor Huxley no es filosófica. Profesa un completo agnosticismo spenceriano con referencia a los problemas metafísicos, e intenta hallar el material para una interpretación religiosa de la realidad en la ciencia natural y en la misma naturaleza humana. Su objeto es estrictamente religioso, y tiene mayor responsabilidad que cualquier otro de los escritores anteriormente mencionados, con respecto al descubrimiento de una solución religiosa que llegue a satisfacer las necesidades morales y sociales de la civilización moderna.

Sin embargo, a pesar de estos distintos puntos de vista, su ideal religioso no difiere del que muestra el profesor Alexander. La ciencia, según él, nos enseña que el mundo está avanzando en una dirección espi-

[3] S. Alexander: *Space, Time and Deity*, tomo II, p. 365, ver p. 361. *"El Dios infinito es puramente ideal o conceptual... Por ser verdadero, Dios no posee la cualidad de deidad pero es el universo en lo referente a esa cualidad"*.

ritual. El proceso de evolución no está respaldado por poder creador espiritual alguno, pero en el hombre la materia ha florecido en forma de espíritu, y los valores espirituales han *emergido* del movimiento ciego de las fuerzas materiales. En consecuencia, el impulso religioso debe hallar su satisfacción en una cooperación consciente con el proceso cósmico. Dios es el ideal humano, pero como el hombre es la vanguardia del avance de la naturaleza, su idea es una señal de realización futura. *"Es Espíritu Encarnado, corporizando en Vida al Mediador"*[4] o también, en uno de sus primeros sonetos:

> *"El Universo puede vivir y trabajar y proyectar*
> *Hasta que surja Dios en la Mente del Hombre"*[5].

Es claro que el ideal religioso del profesor Huxley es simplemente el ideal del Progreso en una nueva forma. Pero aunque su teoría de un ideal divino, inmanente en el mismo proceso vital, evita el dogmatismo externo del credo deísta, trae nuevas dificultades en su curso. La antigua interpretación teleológica de la naturaleza ha sido abandonada, para ser reemplazada por una tentativa de hallar valores espirituales en la biología y en el proceso de evolución. Tal interpretación siempre tenderá a reflejar los preconceptos metafísicos y teológicos de su autor. El *élan vital* de Bergson, por ejemplo, no es una pura generalización de hechos biológicos, sino más bien la explicación de esos hechos por una hipótesis casi teológica, que participa de la teoría estoica de un Alma

[4] *Religion Without Revelation* (1927), p. 329.

[5] *God and Man,* en *Essays of a Biologist* (1923) p. 234.

universal y de la doctrina cristiana del Espíritu Santo. En la interpretación del profesor Huxley, la derivación del simbolismo religioso que extrae de la doctrina cristiana de la Trinidad, es completamente consciente y deliberada. Pero si bien ha intentado liberarla de toda connotación teísta o metafísica, es evidente que se trata de algo más que de una simple fórmula simbólica. Implica un contacto real con la actitud religiosa y la tradición espiritual del cristianismo.

Pues el concepto de la espiritualización progresiva de la naturaleza —la personificación de un principio divino en el orden del tiempo— no es la única ni la más obvia deducción que puede sacarse de la contemplación del proceso de evolución. En presencia de los mismos hechos, un hindú verá, no la aparición gradual del ideal ético humano, sino la manifestación de una energía cósmica universal, no menos divina en sus aspectos destructivos y maléficos que en sus aspectos benéficos —en que todos los valores son iguales porque todos son expresiones de una única fecundidad creadora.

Es Shiva, el Terrible, en su danza cósmica entre el nacimiento y la muerte de los mundos. Y esta interpretación de la vida que ve a Dios en todo el proceso cósmico, es por lo menos tan lógica como la del idealista europeo que sólo ve a Dios en la mente humana —es decir, en los procesos mentales de una sola especie de mamíferos—. Además, parece igualmente capaz de evocar intensa emoción religiosa, como vemos en incontables plegarias e himnos *shivaitos* y *saktistas*[6].

[6] Ver por ejemplo, las siguientes líneas de Tirunavukkarasu Swami

Para nosotros, estos conceptos son inaceptables. Parecen decididamente más bajos y más falsos que la idea del proceso del mundo como una gradual ascensión en sentido espiritual. Pero esto es así porque miramos el proceso de evolución con ojos cristianos, aun cuando, como el profesor Huxley, profesemos el más completo agnosticismo religioso.

Pues el idealismo moral que es aún tan característico del espíritu de occidente, es fruto de una larga tradición de fe religiosa y disciplina espiritual. El humanitarismo es propio de un pueblo que ha adorado durante siglos a la Divina Humanidad; sin esto nuestro humanismo hubiera sido diferente de lo que es en la actualidad. Es de esta tradición moral cristiana que tanto el antiguo movimiento deísta como el nuevo movimiento de vitalismo evolucionista, han extraído todo el valor religioso positivo que poseen. Sin embargo, este elemento no puede continuar existiendo indefinidamente si se lo separa de las creencias religiosas históricas en las cuales se funda en realidad.

La tentativa deísta de fundar la religión natural fracasó porque era el resultado de una síntesis superficial, que sólo consiguió unir la escuálida sombra del cristianismo histórico con el fantasma de un racionalismo seudo científico. Alegaba ser la Religión de la Naturaleza, cuando era tan abstracta y artificial como cualquier sistema metafísico. Profesaba tener bases puramente racionales, en tanto que extraía su

(en el *Himno de los Santos Tamil Saivitas,* trad. de Kingsbury y Phillips, p. 53).

"Cabeza mía, inclínate ante El,
Cabeza que sabes serle fiel,
. . . .
Muy bajo, ante El, inclínate".

vitalidad espiritual de la tradición religiosa que rechazaba. No era ni verdaderamente religiosa ni completamente racional, y en consecuencia era igualmente rechazada por la religión, más viviente, y por el pensamiento, más seriamente científico, de la nueva era.

Pero si la Religión del Progreso no llegó a establecerse, después de haber conquistado la opinión pública, y contando como contaba con la tendencia favorable de la nueva era, no es probable que pueda tener más éxito en esta época de desencanto, en su nueva forma de vitalismo evolucionista. Pues este último sufre de las mismas debilidades e inconsistencias fundamentales, y le falta, para imponerse al pueblo, la fuerza que era característica del movimiento anterior.

La hora de los compromisos deísta-liberales ha pasado, y hemos llegado a una encrucijada. Europa debe abandonar la tradición cristiana y con ella la fe en el progreso y en la humanidad, o ha de volver conscientemente a la base religiosa en que descansan estas ideas. El mundo moderno no ha perdido su necesidad de religión; —en verdad el valor y la necesidad de una interpretación religiosa de la vida se sienten ahora con más fuerza que cincuenta años atrás, y la ciencia no intenta ya, como en aquellos tiempos, negar su legitimidad. Pero el impulso religioso debe expresarse abiertamente por medios religiosos, en lugar de buscar una expresión furtiva, ilegítima, en teorías científicas y políticas con perjuicio de la religión y de la ciencia. Debe reconocerse que nuestra fe en el progreso y en el valor único de la experiencia humana descansa sobre bases religiosas y que no pueden ser separadas de la religión histórica y utilizadas

como un substituto de aquélla, como han intentado hacerlo los hombres durante los dos últimos siglos.

Es verdad que aun existe un prejuicio ampliamente difundido contra cualquier religión que pretenda fundarse en una revelación divina o sobrenatural. El antiguo ideal del siglo XVIII, de una religión puramente racional —una religión sin Revelación— no ha perdido su atractivo sobre la mente moderna.

Pero una religión sin Revelación equivale a una religión sin Historia, y es precisamente el elemento histórico del cristianismo lo que le da su carácter peculiar, y lo diferencia de las religiones metafísicas orientales, incapaces de progreso. Una religión puramente racional debe convertirse inevitablemente en una religión metafísica, porque el impulso religioso no halla alimento en la región estrecha y árida de la razón discursiva, y sólo en la esfera metafísica —en la intuición de la verdad absoluta y eterna— la religión y la razón pueden encontrarse.

Por otra parte, el instinto religioso alcanza su satisfacción más plena y más concreta en el campo histórico —a través de la fe en una persona histórica, en una comunidad histórica, y en una tradición histórica.

Ninguna religión puede renunciar completamente a este elemento. Aun en una fe tan abstracta y metafísica como la del budismo, se atribuye una acentuada importancia religiosa a la personalidad histórica de Buda. Sin embargo, en todas las religiones orientales, así como en los movimientos religiosos filosóficos y abstractos de Occidente, este elemento se subordina al aspecto metafísico de la religión. Solamente en el cristianismo el elemento histórico tiene una importancia tal que se identifica con los objetos trascendentales

y eternos de la fe religiosa. El cristiano, y sólo él, encuentra solución a esa paradoja de la ingerencia de la eternidad en el tiempo, y de lo absoluto en lo finito, que no priva a la vida humana ni al mundo material de su significación religiosa y de su valor.

Así, pues, en el cristianismo histórico, mucho más que en la creencia puramente racional, la religión del progreso halla su satisfacción. Pues él no representa un progreso abstracto intelectualizado, sino el surgimiento de nuevos valores espirituales en un sentido histórico concreto. Una nueva clase de vida se introduce en el proceso cósmico en un punto especial del tiempo bajo circunstancias históricas definidas y se convierte en el principio de un nuevo orden de progreso espiritual.

El proceso creador que culmina en el hombre, comienza nuevamente desde el hombre una segunda ascensión, cuyas posibilidades no se alcanza a comprender, y que están dirigidas, no por la razón, que vive de la sistematización del pasado, sino por la Fe, promesa del futuro.

No sólo en cuanto a estos problemas extremos, la religión del Progreso halla su expresión en el cristianismo. Los fines humanitarios prácticos de ese movimiento, responsables de las reformas sociales de los dos últimos siglos, también necesitan el apoyo de una tradición religiosa positiva. El ideal de un orden social basado en la justicia y la buena voluntad entre los hombres y las naciones, no ha perdido su atractivo para el espíritu europeo, pero con la desaparición del antiguo optimismo liberal está en peligro de verse abandonado como una ilusión visionaria, a menos que se lo vivifique con un resurgimiento de con-

vicciones espirituales. Pues es un ideal religioso y no puede existir sin algún fundamento religioso.

El retorno a la tradición cristiana histórica devolvería a nuestra civilización la fuerza moral que necesita para dominar las circunstancias externas y evitar los peligros de la actual situación. Hemos visto que la ciencia es incapaz de realizar todas sus vastas potencialidades para la organización y transformación de la existencia humana, a menos que sea dirigida por un propósito moral que no posee en sí misma. Y puede hallar esta fuerza dinámica en una verdadera religión histórica como el Cristianismo, mejor que en cualquier *religión de ciencia,* simple *deus ex machina,* carente de vitalidad espiritual, para la solución de un problema intelectual temporal.

Es verdad que las grandes religiones históricas de Oriente parecen justificar en cierto grado la opinión racionalista de la incompatibilidad de la religión con la ciencia, ya que niegan la realidad o la importancia del mundo material. Aspiran a encastillarse en las alturas de la inteligencia pura, dejando al mundo temporal debatirse en la confusión y la anarquía. Pero el cristianismo no está vinculado a esta tradición oriental y metafísica, sin que importe cuán lejos ciertos períodos y escuelas de pensamiento puedan haber llegado en esa dirección. Ha resistido siempre a la tendencia gnóstica y maniquea de considerar el mundo material como intrínsecamente perverso. No busca la destrucción ni la negación de la naturaleza, antes por el contrario intenta espiritualizarla e incorporarla a un orden superior de realidad. En consecuencia, la organización del mundo material por la ciencia y el derecho, que ha sido la tarea característica de la

moderna cultura europea, no es en forma alguna extraña al genio del cristianismo. Pues la intelectualización del mundo material, obra de la ciencia europea, es análoga y complementaria con la espiritualización de la naturaleza humana, función de la religión cristiana. El futuro de la humanidad depende de la armonía y coordinación de estos dos procesos.

Hasta ahora, debe confesarse que esta armonía no ha sido plenamente realizada por civilización histórica alguna. Durante la Edad Media, Europa estaba aún ampliamente dominada por las tradiciones semiorientales de la cultura bizantina, y solamente en la época de san Francisco y santo Tomás de Aquino el Occidente comenzó a lograr su independencia espiritual e intelectual. Y desde el Renacimiento, nuestra civilización ha ido perdiendo cada vez más el contacto con la tradición religiosa, sumida en su tarea de organización material en perjuicio de su unidad moral y espiritual. Sin embargo, a la coexistencia de estos dos elementos, Europa debe el carácter distintivo de su cultura. Ha extraído del cristianismo su unidad moral y sus ideales sociales, mientras la ciencia le ha dado la fuerza de organización material y su dominio sobre la naturaleza. Sin religión, la ciencia se convierte en una fuerza neutra que se presta al servicio del militarismo y de la explotación económica tanto como al bien de la humanidad. Por otra parte, sin la ciencia la sociedad queda estancada en un orden inmóvil e inmutable, como el de la cultura bizantina y de las civilizaciones orientales en general. Solamente merced a la cooperación de estas dos fuerzas Europa puede realizar sus potencialidades latentes y entrar en una nueva fase de civilización, tan dis-

tante de la quietud estéril del antiguo Oriente como de la vana agitación material del Occidente moderno.

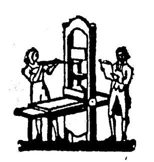
La vuelta a la tradición cristiana proporcionaría a Europa la necesaria base espiritual para la unificación social que precisa con tanta urgencia. Hemos visto que Europa no ha poseído nunca la unidad natural de las otras grandes culturas. Debe su unidad, y su existencia misma como civilización definida, a su participación en una sociedad espiritual común. Y tal vez sea ésa la razón por la cual nunca se ha satisfecho con una unificación puramente política. No hay duda de que un estado gigante supranacional traería a Europa el alivio de muchos de sus problemas prácticos, pero implicaría también el sacrificio de muchos de sus más caros ideales. Pero ésta no es la única solución. Es posible que la forma ideal de unidad internacional para Europa no sea política en absoluto, sino espiritual. Después de todo, el Estado no es la única forma de unidad social. "*No olvidemos* —decía Nietzsche— *qué es en definitiva una Iglesia, y especialmente en oposición con el* Estado: *una Iglesia es ante todo una organización autoritaria que asigna a los hombres más* espirituales *el cargo más alto, y* cree *en el poder de la espiritualidad hasta el punto de prohibir todos los abusos de autoridad. Solamente por esto, la Iglesia es en todas las circunstancias una institución más noble que el Estado*"[7].

En el momento actual semejante solución parece inconcebible. Hemos llegado a considerar muy natural que la fuerza unificadora de la sociedad sea el interés material, y que la convicción espiritual sea una fuente de rivalidad y discordia. La civilización moderna ha expulsado a la religión y a los elementos espirituales de la cultura fuera de su curso principal de desarrollo, de modo que han perdido contacto con la vida social, fraccionándose en sectas y debilitándose. Pero al mismo tiempo esto ha conducido al empobrecimiento de toda nuestra cultura. Ha dado fruto en ese "*creciente tono plebeyo del espíritu europeo*" que Nietzsche consideraba necesaria consecuencia de la desaparición del poder espiritual.

Esto, sin embargo, es sólo un fenómeno temporario; nunca podrá ser la condición normal de la humanidad. Pues, como hemos visto, la fuerza vital y creadora que respalda a toda cultura, es espiritual. En la medida en que el elemento espiritual recobre su colocación natural en el centro de nuestra cultura, se convertirá necesariamente en la fuente principal de toda nuestra actividad social. Esto no significa, sin embargo, que los aspectos materiales y espirituales de la vida deban confundirse en un orden político único que tendría toda la fuerza y rigidez de un Estado teocrático. Puesto que una cultura es esencialmente una comunión espiritual, trasciende los órdenes económico y político. Halla su órgano apropiado, no en un Estado, sino en una Iglesia, es decir, en una sociedad que personifica la tradición puramente espiritual y que descansa, no en el poder material, sino en la adhesión libre del espíritu individual. La obra peculiar del cristianismo occidental del pasado fué interpretar este ideal en una sociedad espiritual organizada, que pudiera coexistir con las unidades políticas nacionales, sin absorberlas

[7] *La Gaya Ciencia*, trad. inglesa, p. 314.

ni ser absorbida por ellas. El retorno a la tradición haría nuevamente conciliables la independencia nacional y la libertad política, que son parte esencial de la vida europea, con la unidad más amplia de nuestra civilización y con ese proceso superior de integración espiritual, que es el verdadero objeto del progreso humano.



Este libro
se acabó de imprimir
el día 24 de Junio de 1943,
en EL TALA,
Río Bamba 46,
Bs. As.